

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

16

دليل العقل عند الشِّيعة الإماميَّة

بحث موضوعي للدليل الرابع
من أدلّة الأحكام الشرعيّة
مقارن بآراء المذاهب الإسلاميّة

د. رشدي محمّد عرسان عليان



دليل العقل
عند الشيعة الإماميّة

بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلة الأحكام
الشرعية مقارن بآراء المذاهب الإسلامية

د. رشدي محمد عرسان عليان

دليـل العقـل عند الشيعة الإماميّة

بحث موضوعيّ للدليل الرابع من أدلة الأحكام الشـرعيـة مقـارن بـآراء المذاهب الإســلاميّـة



المؤلف: د. رشدي محمد عرسان عليان
الكتاب: دليل العقل عند الشيعة الإماميّة
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Daleel alaakel éend alsheiaa al-imameya



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

تقديم

السيِّد محمّد تقي الحكيم(*)

تعود علاقتي الفكريَّة بالدّكتور رشدي عليان إلى عدّة سنوات خلت، وذلك حين تفضّل فزارني في كليّة الفقه، وحدَّثني عن اختياره لدليل العقل عند الشّيعة الإماميّة موضوعاً لرسالته في الدكتوراه، وعن الأسباب الباعثة له على هذا الاختيار. ثم طلب منّي ـ مشكوراً ـ أن أضع له معالم في الطريق يهتدي بها إلى أهمّ مصادر هذا البحث.

وكان من أهمّ ما ذكره من أسباب محاولته لكسر الطّوق الحاجز الذي وضعته في أعناق هذه الأمّة، مخلّفاتُ عصور ماضية ولَّدت القطيعة الفكريّة بين أبناء المدارس الفكرية المختلفة.

وقد أكبرت فيه هذه المحاولة واعتبرتها من أنبل ما يهدف إليه المفكّرون؛ لاعتقادي أنّ هذه القطيعة لو وجد لها ما يبرّرها في الماضي، فليس لها ما يبرِّرها في عصورنا هذه. على أنّك لو استعرضت جملة ما يذكر لها من مبرِّرات؛ لن تجد من بينها ما يصلح أن يستند إلى فكر أو دين، لوضوح أنّ الفكر ـ بما هو فكر ـ لا يؤمن بمذهبيّة، أو عنصريّة،

(*) أستاذ الأصول والفقه المقارن في كليّة الفقه.

أو إقليميّة، أو غيرها مما يحدّ من انطلاقته الهادفة إلى ارتياد العوالم المجهولة لتعرف واقعها.

وقديماً انفتح أسلافنا لاستقبال علوم من الفلسفة والمنطق وغيرهما، ممّا صدرت عن غير المسلمين، وتركوا للفكر مجال تمحيصها وإغناء تجاربه بما يطمئن إلى سلامته من أفكارها، فكيف تنتظر من الفكر الإسلامي أن يتنكّر لتجارب أعلام من المسلمين دون أن يفحصها ويأخذ منها أو يرفض، وفق مبرِّرات يحدِّدها للأخذ أو الرّفض؟!

وأمّا الدِّين فأمر احتضانه للفكر، والإعلاء من شأنه، والحثّ على أعماله أوضح من أن يتحدّث عنه، ومن الطبيعي أن نضع أمامنا أنّ الإسلام حين دعا إلى ذلك كلّه، كان واضعاً أمامه مما يولد أعماله من اختلاف في وجهات النظر عادةً، ومع ذلك فقد اعتبر هذا الاختلاف رحمة وأعطى للمجتهد المصيب أجرين، وللمخطئ أجراً كما ورد ذلك في مأثور من الحديث.

وما قيل أو يقال من أنّ الاختلاف يعرِّض وحدة الأمّة للتصدّع، فلا يعقل أن يتبنّاه الإسلام، ويعتبره رحمة لا أعرف له وجهاً، لأنّ الذي يصدِّع هذه الوحدة ويقوّض من تلاحمها؛ استغلال هذا الاختلاف وتضخيمه أو افتعاله أحياناً، ثمّ المتاجرة به في صفوف عوامّ النّاس، لا نفس الاختلاف. ودليل ذلك؛ أنّ الاختلاف واقع في جميع المجالات التي يعمل فيها الفكر. ولا نجد بين أربابها تناحراً ولا قطيعة علميّة، بل نجد العكس تماماً. نجد التّرحيب من قبل العلماء عندما يولد فكرٌ معاكسٌ، لاحتمال إضافة رؤية جديدة لما يملكونه من رؤى في مجالهم الخاص. فقطع الطريق على هؤلاء المستغلّين بالانفتاحة الواعية على مختلف وجهات النّظر وتجريدها من أطرها العاطفيّة التي تغلّفت بها كثير من أفكارها الهادفة، ووضعها في مكانها الطبيعي من الفكر المجرّد، ضرورة دينيّة تفرضها طبيعة المحافظة على الوحدة التي أرادها الإسلام لأمّته.

على أنّ الدّعوة إلى فتح أبواب الاجتهاد المُطْلَق ـ وهي التي تبناها جلّ علماء الإسلام قديماً وتبنّاها مجمع البحوث الإسلاميّة في مؤتمره الأوّل، المنعقد في الأزهر حديثاً، كما تبنّاها الأصوليّون من علماء الشيعة الإماميّة قديماً وحديثاً ـ تدعو أوّل ما تدعو إلى هذه الانفتاحة الواسعة؛ لأنّ أهمَّ عطاء للاجتهاد المطلق هو الوصول إلى رأي قاطع في الوظيفة الفعليّة، التي يجب أن يصدر عنها المجتهد ومقلّدوه في مجالاتهم العمليّة، ولا يمكن أن يحصل له مثل ذلك القطع، ما دام يحتمل وجود رأي معاكس لدى أرباب مدرسة أخرى له من أدلّته ما يوفِّر له شرائط الحجيّة. ولعلّ من البواعث التي دعتني ـ شخصياً ـ إلى حثِّ طلّابنا في كليّة الفقه وفي «معهد الدِّراسات الإسلاميّة العليا» في جامعة بغداد، أن يختار كلّ واحد منهم موضوعاً عنيت بالتوفّر على دراسته مدرسة فقهيّة، غير التي ينتمي إليها هو تأكيد هذا الجانب بالذات.

لذا كان من بواعث سروري أن أرحّب بالفكرة التي جاء بها الدّكتور رشدي وأباركها له، ثم أعده أن أضع تحت تصرّفه كلّ إمكاناتي المتواضعة، إن صحّ أنَّ لي إمكانات.

على أنّ الحقّ يقتضي أن أقول أنّي أبديت له بعض التحفّظات؛ لعلمي أنّ درب أمثاله من الباحثين في أمثال هذه المواضيع ليس معبّداً دائماً، فالتغلّب على ما يعترضه من عقبات أمر لا يسهل بحال، والعقبات التي تعترض بطريق أمثاله بعضها فكريّة، وبعضها منهجيّة.

وأهمّ العقبات الفكريّة أنّ رسالته تتّصل بعلم الأصول، وعلم الأصول من أكثر العلوم عمقاً وتعقيداً، فارتياد بحوثه المعقّدة لا يتأتّى لغير من يتوفّر على أوّليّات هذا العلم، ومن أوّليّاته الإحاطة بعلوم اللّغة العربيّة وبعض العلوم الإسلاميّة، كعلم الكلام بالإضافة إلى علمَي الفلسفة والمنطق، وأنا أعرف أنّ أكثر كلّيّاتنا المعنيّة بدراسة علوم الشريعة لا توفّر أكثر من هذه الأوّليّات لطلّابها، مع أنّ الفهم الواعي لهذا العلم،

لا يمكن أن يتمّ لغير المتخصِّصين بدراسة هذه الأوّليّات، وكليّاتنا ـ مع الأسف الشديد ـ عوّدت طلّابها على السطحيّة باسم التيسير. وقطعت صلاتهم بالمصادر الأساسيّة لهذا العلم؛ فأصبحت هذه المصادر لديهم من الألغاز. يضاف إلى ذلك أنّ الكتب التي عنيت بدراسته وبخاصّة القديمة منها، اعتمدت التركيز والتعميق إلى الحدِّ الذي أكسبها شيئاً من الغموض، حتّى بالنّسبة إلى المتخصِّصين بهذا العلم. فارتياد واقعها بما يملكه من أدلّة، ثمّ فهمه ومحاولة إعطاء رأي فيه، يحتاج إلى صبر ومعاناة مضنية.

على أنّ دليل العقل بالذات، يعتبر من أهمّ ما عُني به الأصوليّون على اختلاف مدارسهم الفكريّة وأكثرها تركيزاً. وأنّ مسائله مشتّتة في ثنايا الكثير من الكتب الأصوليّة، وبعضها مبحوث في غير مظانّه الرئيسة في هذه الكتب، وأنّ أكثر هذه الكتب مطبوعة على الحجر، وبعضها غير مفهرس ولا مرقّم؛ كلّ ذلك ممّا يضاعف عناء الباحث في البلوغ إلى ما يهدف إليه.

أمّا العقبات المنهجيّة فأهمّها: أنّ الكثير من هذه الكتب ـ سواء انتمت إلى هذه المدرسة أم تلك ـ كتبت وفق منهج علم الخلاف، ومنهج هذا العلم تدخله العاطفة في أساليب العرض غالباً؛ لأنّ ما يستهدفه من البحث هو تعزيز واقع قائم، وهدم ما يخالفه؛ والعاطفة إذا دخلت علماً عتّمت واقعه وقصّرت من مدى الرؤية السليمة له؛ فتجريد الباحث أفكار ذلك العلم من أساليبه العاطفيّة، وإخضاعها للنّظر الموضوعيّ الذي هو شرط في الباحث المقارن ـ من أصعب ما يمرُّ به العلماء.

والواقع أنّني وجدت في الدّكتور رشدي ـ وأنا أتحدّث إليه في هذا الشّأن ـ إدراكاً لواقع هذه التحفّظات وإيماناً بضرورة تخطّيها ـ مهما كلّفه الأمر ـ تحقيقاً للهدف الأسمى من اختياره لهذا الموضوع. ثم تكرّرت

اللِّقاءات الفكريّة بيننا وكنت ألمس في كلّ لقاء إصراراً على بذل أقصى ما يملكه من جهد تتبّعاً وقراءة ومحاولة فهم.

وكان آخر لقاء بيننا جرى قبل أيّام، حين تفضّل، فزارني في البيت وقدّم ما أنجزه من طبع رسالته، وطلب منّي أن أقدّمها للقرّاء، وفضَّل أن لا يأخذ التقديم طريقة التقليدي من التعريف بالرِّسالة، وبيان ما بذله صاحبها من جهد، وإنما أراد له أن يكون حديثاً يتصدَّر الكتاب ليلقي بعض الأضواء على موضوعه، فربَّما ولَّد للقارئ رؤية جديدة توسّع أو تضيق، أو تشرح، كما أراد له أن يشير إلى إيجابيّات الكتاب وسلبيّاته على حدٍّ سواء.

والحقيقة أنّ استجابتي لهذا الطلب الكريم ـ لو كنت ممّن يملكون تقديم الرّؤى الجديدة في أمثال هذا الموضوع واستيفاء ما فيه من إيجابيّات وسلبيّات ـ يحتاج إلى وقت لا أملكه فعلاً، ولا يملكه الدّكتور رشدي لملاحقة صاحب المطبعة لخ؛ لذا نكتفي ببعض الحديث في ذلك كلّه، وفي حدود ما توفّقنا لقراءته ووعيه من فصول هذا الكتاب.

وأوّل ما يقتضينا التحدّث عنه هو عنوان الكتاب؛ أعني «دليل العقل عند الشيعة الإماميّة»، ولو سمح لي الدّكتور لأدخلت عليه تعديلاً يسيراً بإضافة كلمة علماء إلى الشيعة لما سنشير إليه بعد قليل.

والمراد بالعقل، القوّة التي أودعها الله عز وجل في البشر، وجعل لها قابليّة الإدراك والتمييز والكشف عن كلّ ما يمكن أن تتعلّق به.

ووجود هذه القوّة ـ في حدود هذا التعريف ـ ليس موضعاً لحديث ومجالها وهو فيما يبدو للكثير من العلماء، يتّسع للأمور النظريّة، والعمليّة على حدٍّ سواء. ومن هنا قسَّم هؤلاء هذه القوَّة بلحاظ تعدّد مجالاتها إلى قسمين رئيسين: العقل النظري، والعقل العَمَلي؛ فهي بلحاظ إدراكها لما يمكن أن يُعلم (عقل نظري)، وبلحاظ إدراكها لما

يمكن أن يُعمل (عقل عملي). وموضوع الحديث في هذه الرسالة هو العقل العملي، إذ العقل النّظري وتوفّره على إمكانيّة «إدراك ما يمكن أن يعلم» ليس موضعاً لحديث بين علماء المسلمين، فهم متّفقون على أنّ العقل يدرك مثلاً، «استحالة اجتماع النّقيضين»، و«الدّور»، و«التسلسل»، و«الخُلف»، وأمثالها؛ ولذا جعلوا من أهمّ أدلّتهم في كثير من المسائل الكلاميّة أو الأصوليّة هذه المدركات.

ولكن التّساؤل الّذي وقع على ألسنتهم، هل أنّ من مجالات إدراك العقل مجاله في إدراك واقع ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي؟؛ أي هل يستطيع أن يدرك مواقع تحديد السّلوك السّليم للبشر فيشخّص الحغسَن منها والقبيحَ؟.

وهذا القسم فيما أدّعيه ـ وعهدة ادِّعائه عليَّ ـ لا ينبغي أن يكون موضعاً لحديث أيضاً، إنْ طال حوله الحديث لاعتقادي؛ أنّه يصلح أن يعدَّ من القضايا الأوليّة.

والمقياس الذي أدركه في التعريف بالقضيّة الأوليّة أن يصدر البشر ـ كلّ البشر ـ عن واقعها صدوراً تلقائيّاً ـ وإن وجدت آلاف التعقيدات الفكريَّة من حولها على الصّعيد الفلسفي ـ فهي أقرب ما تكون إلى الأمور الوجدانيّة التي لا يبطلها البرهان.

فالبشر على اختلاف أعماره الزّمنيّة أو الحضاريّة، واختلاف أفراده، في السِّن يصدر عن الإيمان بها دون وعي كامل لأسباب ذلك الإيمان.

وقضيّتنا من هذا النّوع؛ لأنّا لا نستطيع أن نتصوّر مجتمعاً من المجتمعات سواءً كان بدائيّاً أم متحضِّراً في أدنى مراتب الحضارة أو أعلاها، إلاَّ ونجد له ضوابط سلوكيّة تحدِّد العلاقة بين الأفراد أو المجتمعات.

وهذه الضوابط هي التي تشكِّل الأعراف والتقاليد والأنظمة

والقوانين؛ ولا معنى لقيامها إذا لم يكن هناك إدراك لما ينبغي أن يُعمل، لتقوم هذه الضوابط على أساسه.

والحديث الذي ينبغي أن يثار، هل إنَّ هذا الإدراك يشكِّل أحكاماً من قِبل العقل تكفي لتكوين سلوك يضمن سلامة البشر، وسعادته في مختلف أحواله؟

والجواب الذي نعتقده، هو النفي:

أمَّا أولاً: فلأنّ العقل قوة مُدركة فحسب ولا يملك سلطاناً يخوِّله وضع الأحكام على جملة مدركاته؛ ومن هنا فزع البشر إلى التماس قوّة مشرِّعة من داخله أو خارجه، ولم يكتف بالإحالة على أحكام العقل، لو كانت له أحكام لتنظّم له مراحل سلوكه على الصعيدين الفردي والجماعي، كما فزع إلى تشريع الجزاء مثوبة أو عقوبة لإحداث الدّواعي في نفوس أفراده، للالتزام بتلك التشريعات.

وأمَّا ثانياً: فلأنّ إدراكه محدود بحدود معيّنة لا يملك أن يجتازها عادةً، فأحكامه لو كانت له أحكام لا بدَّ أن تكون محدودة تبعاً لذلك الإدراك، ومع كونها محدودة فهي لا تكفي لتكوين أنماط سلوكيّة تكفل السّلامة والسّعادة للبشر على كلِّ حال؛ ولإيضاح هذا الجانب نقول: إنّ الفرد البشري كائن معقَّد له علائق متعدّدة متشابكة. يرتبط بعضها بخالقه، وبعضها بنفسه، وثالثة ببيئته، ورابعة بمجتمعه، وخامسة بعوالم غير منظورة لنا فعلاً، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط المجتمعات بعضها ببعض.

وتحديد هذه العلائق كلّها ووضع أحكام على وفقها موقوف على إدراك حقيقة أطراف هذه العلائق، ونحن نعلم أنّ إدراكنا العقلي مهما أردنا أن نبالغ في قيمته، فهو قاصر عن إدراك حقيقة الله عزّ وجلّ، وحقيقة النّفس، وحقيقة الكثير من العوالم غير المحسوسة لنا فعلاً، وإن

أدرك أصل وجودها بالوجدان أو بالبرهان على اختلاف في وسائل الإدراك.

ومن هنا ندرك سرّ العجز في البشر مهما كان له من السّلطان عن النهوض بهذه المهمّة التشريعيّة المستوعبة لعجزه عن تحديد طبيعة هذه العلائق القائمة بين أطراف مجهول، كنه بعضها لديه فإذا كنّا نؤمن بوجود خالق للبشر عالم بكلّ أبعاد مخلوقاته لطيف بهم، أدركنا سرّ إيماننا بضرورة احتياجنا إلى رسالة السماء لتحديد كلّ هذه العلائق، ووضع أحكام ملزِمة على وفقها، ثم جعل الضّمانة لتطبيقها وذلك بتشريع جزاء يكفل تكوين رقابة داخليّة كافية لضمان التطبيق.

وعلى هذا، فالعقل لا يمكن أن يكون حاكماً لقصوره عن ذلك، وتسمية إدراكه حكماً ينطوي على نوع من التسامح في التعبير، وهذا ما اتّفق عليه المسلمون في حدود ما نعلم.

وقد أحسن الدّكتور المؤلّف حين أخذ لفظة الدّليل في عنوان الرّسالة لانطوائها على مدلول الإبانة والكشف، لا الخلق والتشريع. يبقى التساؤل هل العقل يملك إدراك الأحكام، ويصلح أن يكون دليلاً عليها بعد افتراضنا امكانيّة إدراكه، لما ينبغي أن يعمل ولو على سبيل الموجبة الجزئيّة؟

والجواب يتّضح من بيان نسبة هذه المُدرَكات إلى الأحكام الشرعيّة.

والنّسبة بين ما يدركه العقل العَمَلي، وما يحكم به الشّرع، هي العموم من وجه لالتقائهما في نقطة، وافتراق كلّ منهما عن الآخر في نقطة أخرى.

فالعقل قد يدرك حُسُن فعل، أو قُبحه ولا يكون للاعتبارات الشرعيّة فيه مجال كإدراكه لحسن الطّاعة وقُبح المعصية، ومثل هذا الحُسْن لا

يستتبع حكماً شرعياً يقضي بلزوم امتثاله؛ لوضوح أنّ لزوم الامتثال لو كان مستنده الأمر الشرعيّ؛ أعني قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ لوقع التساؤل عن المستند في لزوم إطاعة أمر «أطيعوا»، فإن كان الحكم الشرعيّ أيضاً؛ أعني توجيه أمر الطاعة أمر أطيعوا لوقع التساؤل عن المستند في لزوم إطاعته، فإن كان هو الأمر الجديد بالإطاعه، لزم «التسلسل» لبقاء هذه التساؤلات قائمة، وإن كان أمر أطيعوا السّابق لزم «الدّور» أو «الخُلْف»، وكلّ هذه اللوازم مستحيلة. فورود الخطاب من الشارع بوجوب الإطاعة، لا بدَّ أن يصرف عن ظاهره من كونه أمراً مَوْلَوياً إلى كونه أمراً إرشاديّاً مؤكّداً لإدراك العقل، ومعنى إدراك العقل ـ هنا ـ رؤيته الكاملة لاستحقاق العقاب على مخالفة أوامر المولى. وينتظم في هذا القسم جميع الأوامر الدّاعية إلى معرفة الله عزّ وجلّ ولزوم شكره، والنّواهي المؤديّة إلى الرّدع عن معصيته، وبهذا يفترق الإدراك العقلي عن الحكم.

أمَّا افتراق الحكم عن الإدراك العقلي؛ فهو في المواقع التي لا يمكن للعقل إدراك مِلاكات الحكم فيها لتعذّرها عليه؛ كأحكام العبادات ـ مثلاً ـ لارتباطها بتحديد العلائق بينه وبين خالقه، وهذا هو السّر في ذهاب العلماء إلى كونها توقيفيّة.

ويلتقيان فيما عدا هاتين النقطتين؛ أي في المواقع التي يدرك العقل إنّها ممّا ينبغي أن تفعل أو لا تفعل، ولا يوجد مانع من جعل الحكم الشرعي عليها، وينتظم في هذا القسم بعض أحكام العقود والإيقاعات، وفي هذا القسم يمكن للعقل أن يصل إلى إدراك الحكم الشرعي فيه. ولكن مثل هذا الإدراك لا يكون حجّة يلجأ إليها ـ بمنأى عن البيان الشّرعي ـ إلاّ إذا وفَّر الرّؤية الكاملة للحكم؛ أي وفّر له القَطْع به.

والقَطْع في هذا المجال لا يتمّ عادة إلاّ إذا أدرك العقل ـ بما هو عقل ـ مقتضى التكليف أي أدرك المصلحة التي ينبغي أن يفعل متعلِّقها ـ

مثلاً ـ وأدرك عدم وجود المانع من جعل الحكم على وفقها، كما أدرك كلّما يتصل بالجّعل الشرعي من شروط، ومع هذا الإدراك للعلّة التامّة للجَعْل، لا بدّ وأنّ يدرك المعلول وهو الحكم لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامة.

وأظنّ أنّ القائلين بالمُلازمة بين ما أسموه بحكم العقل ـ أي إدراكه ـ وبين حكم الشرع، أرادوا منها المُلازمة بين إدراك العقل لعلّة الحكم وإدراكه للمعلول.

والذي يبدو لي أنَّ المؤلّف قد صدر في استدلاله على الإباحة ص173 عن الإيمان بهذا النّوع من الملازمة، حيث استدلّ على مختاره بنظير ما عرضناه.

وعلى هذا فالمقياس الذي نراه في حجّيّة مدركات العقل هو إدراكه لكلّ أجزاء علَّة الجَعْل مقتضياً كان أو شرطاً أو عدم مانعٍ الملازمة لإدراكه للمجعول، ومع فقد بعضها لا يكون دليل عقل، ولعلَّ التعريف الذي ذكره المؤلّف في الخاتمة ص434 يوضح هذا المعنى حيث قال: «هو كلّ حكم للعقل يوجب القَطْع بالحكم الشرعي» فما لا يوجبه إذن لا يسمّى دليلٍ عقل، لا أنّه دليل عقل وليس بحُجَّة، إذ مع إيجابه القطع لا يبقى مجالٌ للمناقشة في حجّيّته؛ لأنّ حُجيّة القطع ذاتيّة وهي لا تقبل الرّفع، والوضع الشرعيين كما أوضح ذلك في علم الأصول.

وإذا صحّ هذا المقياس لم تعد هناك ضرورة إلى تقسيم مدركاته إلى مستقلّات عقليّة، وغير مستقلّات؛ إذ لا تعود هناك ثمرة لهذا التقسيم، فالمستقلّات كغيرها، إنّ أوجبت القطع بالحكم الشرعي كانت حجّة ـ بما أنها دليل عقل ـ وإن لم توجبه لم تكن كذلك وإن التمست لها الحجية من أدلّة أخرى وبتسميات أخر، يبقى الحديث في تشخيص صغريات هذا الدليل سواء في المستقلّات أم غيرها، ومجاله اجتهاد

المجتهدين، ولعلّ فيما عرضه المؤلّف من آراء العلماء المختلفة في مجال التشخيص ما فيه أعظم النّفع، وقد عرضتُ في كتاب الأصول العامّة وجهة نظر الكثير منها، وانتهيت في بعضها إلى غير ما انتهى إليه الكثير من الأعلام سواء فيما ذكره المؤلّف ـ هنا ـ باسم دليل العقل أم ما ذكره من أدلّة ينتظمها جميعاً اسم الرّأي الذي يشكّل العقل بهذا المدلول شعبة ضيّقة من شعبه المختلفة؛ لوضوح أنّ الرّأي يتّسع للرّؤية القاطعة وغيرها فهو أعمّ من العقل.

وأظنّ أنّ الاختلاف الذي لمسه المؤلّف بين مجتهدي الشيعة في هذا الدليل أو بعض شؤونه يوضح السّر فيما أشرت إليه سابقاً من رغبتي بإدخال بعض التعديل على عنوان الرّسالة؛ وذلك بإضافة كلمة علماء إلى الشيعة الإماميّة، لأنّ كلمة الشيعة لا تمثّل مذهباً في الفقه، ولا في الأصول، وحسابها حساب كلمة السنّة التي تنطوي تحت مدلولها عدّة مذاهب في الفقه، لا مذهب واحد.

نعم، هناك مواقع للالتقاء بين العلماء كالتقائهم في ضروريّات الدين أو ضروريّات المذهب، وهذه تصحّ نسبتها إلى الشيعة ككلّ، كما تصحّ نسبة ضروريّات الدين التي يلتقي عندها أهل السنّة والشيعة إلى الإسلام، وليس من ضروريّات المذهب هذا الأصل ولا غيره من الأصول عدا الكتاب والسنّة، ومن هنا كان اجتهاد علماء الشيعة اجتهاداً مطلقاً، يقول كلمته في الأصول والفروع على حدٍّ سواء؛ ونتيجة ذلك أنّ كلّ واحد من العلماء يتحمّل مسؤوليّة ما ينتهي إليه في اجتهاده، ويكون رأيه حجّة عليه، ولا يكون حجّة على غيره من المجتهدين، فالنقوض التي قد تردّ في الرّسالة على مجتهد برأي مجتهد آخر، لا تُسلَّم من وجهة علمية لعدم الوحدة بين الرأيين.

والحديث بعد عن الرّسالة وما انطوت عليه من جوانب إيجابيّة أو سلبيّة، يدعونا إلى أن نمهّد له بعرض وافٍ لمضامينها ليسهّل الانطلاق

إلى التماس جوانب الإبداع والأصالة فيها أو جوانب الضّعف إنّ وجدت، إلا أنّني وجدت في الخاتمة تلخيصاً مركَّزاً لجملة ما جاء فيها من أفكار، وبوسع القارئ أن يعود إليها لتكوين فكرة عن الكتاب.

على أنّ هذه الأضواء التي سبق إلقاؤها على عنوان الرِّسالة كافية ـ فيما أخال ـ للتعرّف على طبيعة ما يبحث فيها.

وحسبُنا الآن أن نشير إلى المعالم البارزة فيها دون الدخول في تفصيلاتها؛ لأنّ استعراض كلّ ما فيها من جوانب الإيجاب أو السَّلب يخرجنا إلى تطويل، قد لا يغفره القارئ لانطوائه على نوع من الإيهام له بعدم القدرة على استجلائها بنفسه.

وأوّل ما يقتضينا التنبيه عليه من جوانب الإيجاب هو تَوفُّر أكثر فصول الرّسالة على شروط البحث المنهجي.

فالمصادر التي اعتمدها في الغالب مصادر أساسيّة في موضوعها وأغلبها قيِّم وبعضها نادر الحصول، فتحصيل هذه المصادر، وتعريف الباحثين بها، عمل يبعث على الإكبار.

والجهد الذي بذله في جمع المواد الأوليّة لموضوعه من هذه المصادر، لا يدرك مبلغ عنائه إلاّ من يعيش في أجواء هذه الكتب، وإذا أضفنا إلى ذلك ما قلناه ـ سابقاً ـ من أن أكثر هذه الكتب غير مفهرس، وأنّ مواد بحثه مشتَّتة هنا وهناك، وبعضها مبحوث في غير مظانِّه، أدركنا مبلغ ذلك العناء.

والحق أنّ المؤلّف توفَّق في جمع المواد الأوّليّة التي تصلح لتكوين مثل هذا البحث توفيقاً يغبط عليه.

وجهد أكبر من سابقه بذلَه المؤلّف في فهم هذه المواد واستجلاء واقعها، على ما فيه من عمق يبلغ حدّ الغموض أحياناً.

وقد سبق أن قلنا أنَّ فهم أمثال هذه البحوث يحتاج إلى التوفّر على أوّليّات هذا العلم كالفلسفة والمنطق وغيرها.

وقد كشف المؤلّف وهو يلخِّص أو يستدلّ أو يناقش عن توفّره على هذه الأوّليّات، وهذا التوفّر إنّما كان نتيجة لجهده الشخصي ـ فيما اعتقد ـ لأنّ كثيراً من المصطلحات التي شاعت في مصادر الأماميّة في البحوث التي جدّت، كان فهمها يحتاج إلى مثل ذلك الجهد، لعدم وجود قسم من أوّليّاته في مناهج التدريس الجامعيّة كما نعلم.

أمّا منهج البحث فقد كان قائماً على أساس المقارنة، وبخاصّة في البحث الرئيس في الكتاب، أعني دليل العقل، وطريقته في ذلك أن يعرض للموضوع بشيء من التحديد، يشخِّص مدلوله لدى العلماء ثم يستقرئ آراء الأصوليين على اختلاف مدارسهم الفكريّة فيه مع عرضه لأدلّتهم وما ذكر عليها من نقوض، ويناقش بعد ذلك ما وجد إلى المناقشة سبيلاً، ثم يختار ما يختار مستدلاً بما يملكه من أدلّة، وهذا النّهج كشف عن مقدار ما يملكه من أصالة وإن كنّا نختلف معه في الكثير ممّا انتهى إليه من آراء.

وأهمّ ما قدّمته الرّسالة ـ بعد هذا ـ من عطاء هو إحداث نوع من التلاقح الفكريّ بين أرباب المدارس المختلفة، وتصحيح نظرة بعضهم إلى البعض.

وأملي في تكرّر أمثال هذه الرّسائل، أن نصل في يوم ما إلى القضاء على هذه القطيعة الفكريّة من أيسر طريق.

أمّا السلبيّات فهي قليلة نسبيّاً وأكثرها واقع في مدخل البحث وكنت أودّ لو اقتصر في هذا المدخل، على ما يمهّد لصميم بحثه عن دليل العقل دون الاستطراد إلى إثارة مواضيع، كلّ واحد منها يصلح أن يكون

موضوع رسالة، وأكثرها لا يمتّ لبحثه بصلة واضحة، كالبحث عن اجتهاد النّبي (ص) مثلاً.

وإذا كان ولا بدَّ من التّعرض لما تعرّض له، فكان الأنسب؛ أن يبحثها بحثاً مستوعباً يأتي على الفكرة ودليلها، ونقض الدّليل، ثم نقض النّقض، إن وجد وهكذا أن يجرِّدها من الدَّليل والمناقشات، ويعرض أفكارها ملخّصة من مصادرها الأساسيّة، على أنّ استعماله للأسلوب الخطابي في الكثير من مواضيع المقدمة، والقليل جداً من غيرها، وبخاصّةً عندما يناقش غيره ممّن يختلف معهم في الرأي، أمر يتجافى مع ما اختطه لنفسه من نهج موضوعي.

ولكنّ هذه السلبيات ـ ومثلها لا تكاد تخلو منها رسالة ـ لا تستحقّ أن تذكر إزاء ما أشرنا إليه من إيجابيّات الكتاب.

محمّد تقي الحكيم
النجف الأشرف
28/ 12/ 1392هـ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فاتحة الرسالة ومنهج البحث

حمداً كثيراً لله الّذي أولانا أجلّ النِّعم، ومنَّ علينا بأعظم المنن، أولانا نعمة العقل، لنستخدمه في الفصل بين الحق والباطل، وجعله تعالى مناط التكليف، ومقياس الفضيلة والرَّذيلة، ومدار المَثوبة والعقوبة.

وصلاة وسلاماً كثيرين على سيّد الرّسل، وخاتم الأنبياء، الذي بعثه الله بالحق ودين الهدى، فكان العقل له وزيراً، ولمّا جاء به مؤيّداً ونصيراً، ثم أثنى وأسلم على آله الأطهار، وصحبه الأبرار، الذين كشفوا لنا أسرار الشّرع بالنّقل والعقل، وقعّدوا لنا القواعد، وأصّلوا الأصول، وضربوا لنا أروع المثل في التطبيق والعمل، فكانوا خير قدوة لكلّ طالب حقيقة ورائد اجتهاد.

وبعد فقد كنت أودّ إثر التحاقي بقسم الدراسات العليا بكلّيّة الشّريعة والقانون، أن تتاح لي فرصة تحقيق أحد المذاهب الفقهيّة المندثرة، كمذهب الإمام «سفيان الثوري»، أو مذهب الإمام «الأوزاعي»؛ رغبة منّي في الإسهام بجهدي المتواضع في إنماء الثروة الفقهيّة. التي هي خير معين، ومساعد على حلّ كثير من مشاكل العصر ومتطلّباته.

وذلك لما كنت ألمس أثناء اطّلاعي على آراء وفتاوى هذين الإمامين الجليلين المنثورة، في بطون الكتب من قوّة وأصالة.

أو أتمكّن من تحقيق أحد أبواب الفقه لأحد المذاهب المعمول بها اليوم من غير المذاهب الأربعة، كمذهب الإماميّة، أو الزيديّة، أو الإباضيّة؛ إيماناً مني أنّ في هذه المذاهب جوانب جديرة بالبحث والدّرس وأنّ فيها أو في بعضها حقّاً وخيراً بالإضافة إلى ما احتوته المذاهب الأربعة من حقٍّ وخير.

وإيماناً مني أنّنا أحوج ما نكون اليوم، إلى اللّقاء الفكري، بل إلى الوحدة الفكرية الصادقة. لنتمكّن جميعاً ومتحدين، من مجابهة الفكر الهدّام الذي غزانا في عقر دارنا، وكاد يعصف بنا وبفكرنا فلو أنّنا تسلّحنا بالعلم، ووحدنا صفوفنا، وأعددنا لهم القوة، التي أمر الله تعالى بإعدادها، لما تمكّن الاستعمار منّا، ولما استطاعت الحركة الصهيونيّة غزونا، وسلب أجزاء عزيزة من أرضنا.

إلاّ أنّه لم يقدَّر لي السير في هذا الاتجاه إلى النّهاية، فقد رأيت بعد حصولي على درجة «الماجستير» في الفقه المقارن، أن أتّجه إلى دراسة علم أصول الفقه؛ لأنّه ـ في رأيي ـ يحقِّق الأهداف التي توخّيتها والتي أشرت إليها آنفاً، وهو في الوقت نفسه أعمّ نفعاً وأكثر جدوى، لا سيّما في هذا العصر الذي كثرت فيه المشاكل، وعمّت فيه الابتلاءات، وخيِّل للبعض أن ليس في الشريعة حلول ولا شمول لها ولمثيلاتها ممّا سيجدّ. فذهب بعض مغرباً وبعض مشرقاً وكلٌّ يدّعي وصلا لليلى، وسكنت الشريعة الإسلاميّة، ولسان حالها يقول:

رَموني بِعقمٍ في الشّباب وليتني عَقمتُ! فلم أجزع لقول عداتي

وَلدتُ فلما لم أجد لعرائسي رجالاً وأكفاء وَأَدتُ بناتي

ودراسة مصادر الأحكام ومنابعها الصافية، وأصول الاستنباط

وقواعده العامّة، الوسيلة الوحيدة لتفريع الأحكام، وإقامة البرهان على عموم الشريعة وشمولها، لكلٍّ ما يصادف المسلمين من مشكلات، ولكلٍّ ما ينزل بهم من ابتلاءات.

ولم أجهد نفسي في اختيار موضوع البحث فقد كنت بحكم عملي في العراق، قد اختلطت بكثير من أتباع المذهب الإمامي، وأتيحت لي فرصة للاطلاع على عيون كتبهم، وكان ممّا لفت انتباهي بقوة وعنف؛ هو جعلهم (العقل) أحد مدارك الأحكام الشرعيّة في مقابل الكتاب والسنّة والاجماع.

فعزمت على البحث عن (دليل العقل) لديهم والكتابة فيه، وقصدت مدينة النّجف، موئل علمائهم، وموطن المجتهدين منهم، والتقيت ببعض الأفاضل منهم، فرحّبوا بي وبالفكرة التي عرضتها عليهم، إلاّ أنّ أكثرهم ـ والحقّ يقال ـ كان مشفقاً عليَّ. فالموضوع من القوّة والمتانة بحيث قد يصعب على مثلي[1] الإلمام بكلّ جوانبه، والإحاطة بجميع أبعاده، لا سيّما وأنّ الموضوع، لم يتناوله بالبحث إلاّ القليل من العلماء قديماً وحديثاً، ولا زال لديّ الكثير منهم غير واضح المعالم، ولا محدّد الجوانب. ولكني عوّلت على استسهال الصّعب، وهنا في القاهرة عرضت الفكرة وأهداف البحث على عدد من أساتذتي الأفاضل، فرحّبوا بالفكرة أيضاً، ولكنّهم كانوا أكثر إشفاقاً وتخوفاً عليَّ؛ فالفكرة جميلة جداً ـ كما قال أحدهم ـ ولكن دون إخراجها إلى حيّز الوجود الكثير والكثير جداً، من العقبات والصعاب. ممّا يتطلب بذل الجهد الجهيد، والبحث الكثير، فزادني ذلك إصراراً على ركوب متن الخطر.

(1) بالنظر لكوني لست شيعيّ المذهب، بل شافعياً، ولم أدرس أصول الفقه وعقائد الإماميّة على علماء المذهب، بل في جامعة الأزهر، وتلافياً لذلك فقد اتصلت أثناء كتابة هذه الرسالة بالعديد من علماء المذهب، أسألهم عن بعض المسائل، وأعرض عليهم ما أتوصّل إليه من أفكار.

ثم التقيت بالأستاذ الكبير «أحمد فهمي أبو سنّة»؛ الذي سرعان ما أعجب بالفكرة، وشدّ من أزري بقبوله الإشراف على هذه الرّسالة، بالرّغم من مشاغله الكثيرة، وبالرغم من كثرة ما هو مسجّل لديه من رسائل، وبحوث.

ثم بدأنا سويّة في رسم المنهج العام للبحث، وكان من أهمّ ما أتفقّد عليه هو أن يكون البحث موضوعيّاً مجرداً، عن كلّ ميل وهوى، وأن تكون الحقيقة والحقيقة وحدها رائدتنا فكلانا ـ والحمد لله ـ طالب حقيقة، ورائد تقريب، وراغب في خدمة هذه الشريعة وإحياء تراثها، وإظهار الجوانب الإيجابيّة منها.

وبدأت في تنفيذ الخطّة وإخراج الفكرة إلى حيّز الوجود وكان من الطبيعيّ، بل من الضروريّ أن أمهّد للموضوع بمبحث أعرّف به بالعقل، وأتحدّث عن مقامه، وقيمة إدراكاته، وموقف الإسلام ومذاهبه منه، فبيان المقصود من العقل، الذي هو دليل على الحكم الشرعي الواقعي عند الإماميّة.

ولكنّي رأيت نفسي مضطرّاً إلى تخصيص مبحث لأدلّة الأحكام الشرعيّة، عند الشيعة الإماميّة، ليتّضح موقف دليل العقل منها، وترتيبه بينها وعلاقته بها، ولأنّه مشترك معها في كثير من المصطلحات والموارد.

ولمّا كان بحث دليل العقل، غير قاصر على المذهب الإماميّ بل تناولت فيه ـ على سبيل المقارنة ـ آراء المذاهب الأخرى، ولا سيّما آراء أهل السنّة والجماعة فقد رأيت أن أخصّص مبحثاً لأدلّة الأحكام، عند أهل السنّة والجماعة، وذلك لازدواج شخصيّة البحث ـ كما قلت ـ وحتى تتمّ الفائدة من المقارنة بين طرق الاستدلال، وطريقتَي البحث لدى أهل السنّة والإماميّة.

وهكذا جاء التمهيد أو (المدخل) كما أطلقت عليه أطول من المعتاد في مثل هذه الرِّسالة، إذ وقع في ثلاثة مباحث متلاحقة.

«**المبحث الأوّل**»: في أدلّة الأحكام عند أهل السّنّة والجماعة، منذ عهد الرّسول (ص) حتّى عصر أئمّة الاجتهاد.

«**المبحث الثّاني**»: في أدلّة الأحكام الشرعيّة عند الشيعة الإماميّة، في عصريَ النّص والاجتهاد.

«**المبحث الثّالث**»: في التعريف بالعقل من حيث هو، وموقف المذاهب الإسلاميّة من مدركاته على سبيل الإجمال، ثم التعريف بالعقل، الذي هو دليل على الأحكام الشرعيّة عند الإماميّة.

ولمّا كان الدّليل العقلي قد يستقلّ بإدراك الحكم الشرعي، وقد لا يستقلّ بذلك، بل يستعين بحكم شرعي آخر، فقد وقع بحث الموضوع في مقصدين.

«**المقصد الأول**»: في المستقلّات العقليّة.

«**المقصد الثاني**»: في غير المستقلّات العقليّة.

ولمّا كان استقلال العقل، بالحكم مبنيّاً على إدراكه، لما في الفعل من حُسن أو قُبح عقليَّين، وعلى حكمه بالتلازم بين حكمه وحكم الشّرع، فقد وقع بحث المستقلّات العقليّة في مبحثين وخاتمة.

«**المبحث الأول**»: في الحُسن والقُبح العقليَّين.

«**المبحث الثاني**»: في المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أمّا «الخاتمة» ففي حُجّيّة دليل العقل.

ولمّا كانت أهم موارد غير المستقلّات العقليّة، والتي صارت موضعاً للنزاع، خمس مسائل فقد وقع البحث فيها في خمسة مباحث.

«**المبحث الأول**»: في الإجزاءَ.

«**المبحث الثاني**»: في مقدّمة الواجب.

«**المبحث الثالث**»: في الضدّ.

«**المبحث الرابع**»: في اجتماع الأمر والنهي.

«**المبحث الخامس**»: في اقتضاء النّهي الفساد.

وأخيراً ختمت البحث بخاتمة ضمّنتُها أهمّ ما توصّلت إليه من نتائج.

شكر وتقدير

يسرّني بل ويسعدني أن أتقدّم بأوفر الشكر وأعظم التقدير لكلّ من أفدت منهم وأخذت عنهم من أساتذة كليّة الشريعة والقانون في جامعة الأزهر.

وأخصّ منهم الأستاذين الكبيرين «أحمد فهمي أبو سنّة» و«عبد الغني محمد عبد الخالق».

كما أتقدّم بأطيب الثناء والتقدير لكلّ من ألهمني فكرة، أو أرشدني إلى مصدر من العلماء والمحقّقين والباحثين، في بغداد والنّجف كما وأشكر كلّ من ساعدني في العثور على مصدر، من أمناء المكتبات العامّة، وأصحاب المكتبات الخاصّة.

والله أسأل أن يوفّقنا جميعاً لخدمة شريعتنا الغرّاء وديننا الحنيف ووطننا المفدّى.

رشدي عليان
بغداد في 22 آب 1970م
20 جمادي الآخرة 1390هـ

المبحث الأوّل

في أدلّة الأحكام عند أهل السنّة والجماعة

أوّلاً : في عهد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم .

ثانياً: في عهد الصّحابة رضوان الله عليهم .

ثالثاً: في عهد التابعين رحمهم الله .

رابعاً: في عهد الأئمّة المجتهدين رحمهم الله .

المبحث الأول

في أدلّة الأحكام عند أهل السنّة والجماعة

أولاً ـ في عهد الرّسول (ص)

الدّليل ـ لغة واصطلاحاً

الدليل في اللّغة:

ما يستدلّ به، ومنه سمّيت الأميال، والعلامات المنصوبة، والنجوم الهادية أدلّة[1].

والدليل ـ الدّال والمرشد، والكاشف عن الشّيء، والمتقدّم على القوم، ليعرفهم الطريق[2].

وقد يطلق الدليل على ما فيه دلالة وإرشاد، سواءً أكان موصلاً إلى علم أو ظنّ، وهذا هو مفهوم الدليل في عرف الفقهاء، والأصوليّين وعرّفوه بأنّه ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبريّ[3].

(1) انظر: التمهيد للباقلاني، ص14.
(2) انظر: لسان العرب، وهداية العقول، جـ1، ص37؛ والأصول العامة، ص37.
(3) الأحكام للآمدي جـ1، ص6؛ إرشاد الفحول، ص5؛ هداية العقول، جـ1، ص37.

وخصّ البعض الدليل بما يفيد العلم فقط، وعرّفوه بأنّه ما يمكن التوصّل به إلى العلم بمطلوب خبريّ[1].

وأمّا ما يفيد الظنّ فأمارة وهي ـ التي يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيها إلى الظّن[2].

أقسام الدليل

يقسّم الدليل إلى ثلاثة أقسام، شرعي، وعقلي، ومركَّب منهما:

1 ـ **الشرعي**: وهو ما كان أساسه التوقيف والسّمع، كالكتاب والسنّة.

2 ـ **العقلي**: وهو ما تألّف من قضايا عقليّة مَحضَة، مثل كلّ جسم مؤلّف وكل مؤلّف حادث، فينتج «كلّ جسم حادث».

3 ـ **المركّب منهما**: أو العقلي غير المستقلّ؛ وهو ما تألّف من قضيّة شرعيّة وأخرى عقليّة. مثل هذا الفعل واجب شرعاً، وكلّ فعل واجب شرعاً يلزمه ـ عقلاً ـ وجوب ما يتوقّف عليه شرعاً.

أدلّة الأحكام

كان مصدر الأحكام الشرعيّة في عهد الرّسول (ص) الوحي بنوعيه:

الأوّل ـ ما كان لفظه ومعناه من عند الله تعالى وهو (القرآن الكريم) وهو كلّيّ هذه الشريعة وعمدتها، يتضمّن كلّ قواعدها وأصولها قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3] وقال الإمام الشافعي ـ (فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها)[4].

---

(1) الأحكام للآمدي، جـ1، ص6، إرشاد الفحول، ص5، هداية العقول، جـ1، ص37.

(2) إرشاد الفحول، ص6.

(3) سورة النحل الآية: 89.

(4) الرسالة، ص 20.

فالقرآن الكريم تعرّض لجميع ما يصدر عن الإنسان من أعمال سواءً منها العبادات؛ كالصلاة والصوم، أم المعاملات. كالبيع، والإجارة، أم الأمور الجنائية، كالقتل والسّرقة، أم نظام الأسرة، كالزّواج، والميراث، أم الشؤون الدوليّة كالحروب والمعاهدات.

إلاّ أنّه لا يتعرّض في الغالب للتفاصيل الجزئيّة، وإنّما يتعرّض غالباً للأمور الكليّة.

ففي الصلاة ـ مثلاً ـ لم يتعرّض إلى أوقاتها، وهيئاتها، وكذا في بقيّة الأمور بل ترك ذلك إلى الرّسول ـ ص ـ يبيّنه بقوله، وفعله، وتقريره[1].

النّوع الثاني ـ ما كان معناه من عند الله تعالى، ولفظه من الرّسول (ص)، وهو «السنّة النبويّة» قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2].

والسنّة النبويّة ـ هي قول الرّسول (ص) وفعله، وتَقْريرَه، وهي المرجع الثاني للمسلمين. نصّ القرآن الكريم، على حجيّتها في أكثر من آية قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[3] ونصّ القرآن الكريم على أنّ طاعة الرّسول طاعة لله قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[4].

وأجمع المسلمون على حجّيّة السنّة، واعتبارها أصلاً قائماً بذاته في استنباط الأحكام.

---

(1) انظر: تاريخ المذاهب الإسلاميّة ج.2، ص.5؛ وفجر الإسلام، ص232.
(2) سورة النجم، الآية: 3.
(3) سورة الحشر، الآية: 7.
(4) سورة النساء، الآية: 80.

قال أبو حامد الغزالي «قول الرّسول حجّة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيّانا باتباعه، ولأنّه لا ينطق عن الهوى»[1].

وقال الشيخ محمد الخضري «قد أجمع المسلمون على أنّ سنة رسول الله (ص)، حجّة في الدين ودليل من أدلّة الأحكام»[2].

وقال الشيخ عبد الوهّاب خلاف: «أجمع المسلمون على أنّ ما صدر عن رسول الله، من قول، أو فعل، أو تقرير، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع، أو الظنّ الرّاجح، بصدقه يكون حجّة على المسلمين، ومصدراً تشريعيّاً يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعيّة لأفعال المكلّفين..»[3].

نسبة السنّة إلى القرآن

إنّ نسبة السنّة إلى القرآن الكريم لا تعدو واحداً من ثلاثة.

1 ـ البيان:

ويراد به ما جاءت به السنّة تبياناً لما ورد في القرآن الكريم وهو في الغالب لا يعدو أحد ثلاثة:

أ ـ تفصيل مجمله ـ كالسّنن الواردة في بيان كيفيّة الصلاة بأركانها، وشرائطها، وأنواعها، وأوقاتها..، والزّكاة بمقدارها ومستحقيها...

ب ـ تخصيص عامّه ـ مثل تخصيص الآية الكريمة ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ

(1) المستصفى، ج.1، ص83.
(2) تاريخ التشريع، ص263.
(3) علم أصول الفقه، ص37.

أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾[1] بالحديث الشريف «لا يرث القاتل».

جـ ـ تقييد مطلقه ـ مثل تقييد الآية الكريمة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾[2] بالأحاديث الدالّة على أنّ قطع اليد يكون من مفصل الكوع[3].

2 ـ التأكيد:

ويراد به ما جاءت به السنّة متّفقاً مع أحكام القرآن. فتكون السنّة مؤيّدة ومؤكّدة لها، مثل الأحاديث الدالّة على وجوب الصلاة والصيام والحجّ..، والأحاديث الدالّة على حرمة شرب الخمر، وشهادة الزور...

3 ـ التشريع:

ويراد به ما جاءت به السنّة من أحكام سكت عنها القرآن. فتكون السنّة منشئة لها، مثل الأحاديث الدالّة على تحريم الجمع، بين المرأة وعمّتها أو خالتها، وتحريم لبس الحرير، والتختُّم بالذّهب، على الرجال. وتحريم لحوم الحمر الأهليّة، وسباع الحيوانات.

قال الإمام الشافعي: «لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أنّ سنن النبي (ص) من ثلاثة وجوه..، أحدها ـ ما أنزل الله عز وجلّ فيه نصّ كتاب، فسنّ رسول الله مثل ما نصّ الكتاب، والآخر ـ ما أنزل الله فيه

(1) سورة النساء، الآية: 11.

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

(3) منها ما رواه محمّد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ـ ص ـ قطع يد سارق من الكوع، ومنها ما رواه الدارقطني عن عمر بن شعيب عن أبيه، عن جده أنّ النبي ـ ص ـ أمر بقطع سارق رداء صفوان من المفصل (أي مفصل الكوع).

جملة كتاب، فبيّن عن الله معنى ما أراد، والوجه الثّالث، ما سنّ رسول الله فيما ليس فيه نصّ كتاب»[1].

مبدأ الاجتهاد[2]

من الثّابت أنّ مبدأ الاجتهاد قد تقرّر في عهد النّبي (ص) فقد اجتهد الصّحابة بعلم من رسول الله ـ ص ـ فدلّ ذلك على مشروعيّة الاجتهاد، على أن يعرف جيّداً أنّ الاجتهاد لم يكن في عهد رسول الله (ص) مصدراً للتشريع ولا دليلاً مستقلاًّ من أدلة الأحكام؛ لأنّ مردّه إلى رسول الله (ص) فإذا أقرّه كان تشريعاً، ومصدر تشريعه هو إقرار الرّسول (ص) وإذا أنكره لم يعتبر شيئاً.

فالفقه في عصر النبوّة هو فقه الوحي فقط سواءً كان هذا الوحي في القرآن أم في السنّة النبويّة المطهّرة.

واجتهاد الصحابة في عصر النبيّ (ص) كان على ثلاثة أنواع. اجتهاد لفهم مراد أمر الرّسول (ص) واجتهاد لمعرفة الحكم الشرعي في واقعة لم يردهم فيها نصّ شرعي، واجتهاد في القضاء بين النّاس.

وكلّ هذه الأنواع كانت لبعدهم عن الرّسول (ص) وعدم تيسّر سؤاله (ص) فمن النّوع الأوّل: ـ ما جاء عن ابن عمر (رض) أن رسول الله (ص) قال يوم الأحزاب: «لا يصلّيّنّ أحد إلاّ في بني قريظة»، فأدرك بعض المسلمين العصر في الطريق. وقال آخرون: بل نصلي، لم يرد منّا ذلك. فذكر ذلك للنبي (ص) فلم يعنّف واحداً منهم.

---

(1) الرسالة، ص91/ 92.

(2) عرف الآمدي الاجتهاد في الأحكام جـ3، ص139 بأنه (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يحس من النفس العجز عن «المزيد عليه» وعرفه المحقق الحلي في معارج الأصول ص177 بأنه (بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة).

ومن النّوع الثاني: ما جاء في خبر اللّذَين خرجا في سفر، فأدركتهما الصلاة ولم يجدا ماء، فتيمّما وصلّيا، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة. ولم يفعل الثاني، فلمّا رجعا أخبرا رسول الله (ص) بما فعلا. فقال (ص) للّذي لم يعد الصلاة: أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر لك الأجر مرّتين.

ومن النّوع الثالث: ـ ما جاء في حديث معاذ عندما أرسله رسول الله (ص)، إلى اليمن وسأله: «بماذا تقضي»؟ قال معاذ: أقضي بما في كتاب الله. قال: «فإن لم تجد في كتاب الله» قال: فبسنّة رسول الله، قال: «فإن لم تجد في سنّة رسول الله». قال: اجتهد رأيي ولا آلو، قال: «الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[1].

عمل الرّسول بالاجتهاد

عرفنا أنّ الرّسول (ص) قد وجه مبعوثيه نحو العمل بالاجتهاد، فيما لا يجدونه في الكتاب والسنّة. وأنّه أقرّ اجتهاد صحابته أثناء بعدهم عنه وفي حضرته فهل عمل هو بالرّأي فيما لم يكن لديه فيه شيء.

اختلف الفقهاء في ذلك اختلافاً شديداً؛ فمنهم من ذهب إلى أنّه (ص) قد تعبّد بالاجتهاد، وعمل بالرّأي، بل ذهبوا إلى أنّه (ص) قد أخطأ في بعض آرائه، فنزل القرآن مبيّناً وجه الصواب، ومن أدلّة هؤلاء:

أوّلاً: اجتهاده في أسرى بدر، فقد رأى (ص) إطلاق سراحهم بفدية؛ وذلك بعد أن تشاور مع صحابته بشأنهم. فمنهم من أشار بالعفو المطلق، ومنهم من أشار بالقتل الذريع، ثمّ نزل الوحي موضّحاً حكم الأسرى، ومبيّناً أنّه لا يجوز الافتداء بالنسبة إلى هؤلاء؛ لأنّ الحرب لم تنته بعد، ولم تنته إلاّ بالفتح المبين، في العام الثّامن للهجرة، قال

(1) راجع: الأحكام للآمدي ج3، ص145، وسبل السلام، ج.1، ص96.

تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ الآيات[1].

ثانياً: قوله (ص) لخولة بنت ثعلبة، عندما جاءت إليه، وقد ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت، في إحدى الرّوايات، (حرمت عليه)[2] وتردّدت مراراً. وحاورته كثيراً، وهو (ص) يقول لها ذلك، فشكت إلى الله حالها. فنزل الوحي مبيّناً أنّ الظّهار ليس طلاقاً مؤبّداً كما كان عليه أهل الجاهليّة قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾. الآيات. فقال رسول الله (ص): «اذهبي فأتيني بزوجك، فانطلقت تسعى فجاءت به، فإذا هو كما قالت ضرير البصر فقير سيّء الخلق فقال النّبي (ص) أستعيذ بالله السميع العليم. بسم الله الرحمن الرحيم ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ - إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟﴾، قال النّبي (ص): «أتجد رقبة تعتقها من قبل أن تمسّها؟ قال: لا قال: أفتستطيع أن تصوم شهرين متتابعَين؟ قال: والذي بعثك بالحقّ أني إذا لم آكل المرّتين والثّلاث يكاد أن يغشو بصري قال: أفتستطيع أن تطعم ستّين مسكيناً: قال: لا إلاّ أن تُعينني قال: فأعانه الرّسول (ص) فأطعم ستّين مسكيناً»[3].

ثالثاً: قوله (ص) في مكّة: لا يختلي خلاها، ولا يعضد شجرها، فقال العباس: «إلاّ الأذخر»، فقال (ص) (إلاّ الأذخر)[4] وهؤلاء الذين ذهبوا إلى تعبّد الرّسول (ص) بالرّأي، وجوّزوا وقوع الخطإ في اجتهاده، يقرّرون أنّه (ص) لا يقرّ على خطإ، بل سرعان ما ينزل الوحي مقرّراً وجه الصواب[5].

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 67.
(2) كنز العرفان في فقه القرآن، ج. 3، ص. 147، وانظر: مجمع البيان، مجلد 5، ص. 246.
(3) راجع: تفسير ابن كثير، جـ4، ص. 318/ 319.
(4) المستصفى، ج. 2، ص. 105.
(5) انظر: تاريخ المذاهب الاسلاميّة ج. 2، ص. 9.

قال الآمدي: «القائلون بجواز الاجتهاد للنّبي (ص) اختلفوا في جواز الخطإ عليه في اجتهاده، فذهب بعض أصحابنا، إلى المنع من ذلك، وذهب أكثر أصحابنا، والحنابلة، وأصحاب الحديث، والجبائي، وجماعة من المعتزلة، إلى جوازه ولكن بشرط أن لا يقرّ عليه، وهو المختار»[1].

ومنع آخرون[2] تعبُّد الرّسول (ص) بالاجتهاد، ومن أدلّتهم:

أولاً: النّصوص الدالّة على أنّه (ص) لا ينطق عن الهوى. منها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ﴾[4].

ثانياً: وجوه من المعقول منها:

أ ـ الاجتهاد إنّما يفيد الظّن، وهو (ص) قادر على تلقّيه من الوحي القاطع، والقادر على تحصيل اليقين، لا يجوز له المصير إلى الظّن، كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها[5].

ب ـ أنّه كان يتوقّف في كثير من الأحكام التي يرد الوحي، فلو ساغ له الاجتهاد لصار إليه، ولما توقّف[6].

وأجيب عن الآية الأولى:

بأنّ الرّسول (ص) متعبّد بالاجتهاد من قبل الشّارع فكأنّه قال له: ما

---

(1) الأحكام للآمدي، ج.3، ص.140.

(2) منهم (الجبائيان) وعليه الشيعة.

(3) سورة النجم، الآية: 1.

(4) سورة يونس، الآية: 15.

(5) (6) انظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص.51، وإرشاد الفحول ص.355، والمستصفى، ج.2، ص.105.

ظننته باجتهادك هو حكم الشّرع، وحينئذٍ لا يكون نطقه بذلك عن هوى، بل عن وحي[1].

وعن الثانية:

إنّ الآية إنّما تدلّ على أنّ تبديل الرّسول (ص) للقرآن، لا يكون من تلقاء نفسه بل بالوحي، والنزاع إنّما وقع في جواز تعبّده بالاجتهاد. والاجتهاد وإنّ وقع في دلالة القرآن، إلاّ أنّه ليس تبديلاً بل تأويلاً[2].

وأجيب عن الوجه الأوّل من المعقول ـ بأنّ ذلك منقوض بإجماع المسلمين على تعبّده بالحكم بقول الشهود حتّى قال: «أنّكم لتختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم ألحن بحجّته من بعض». في حين أنّه (ص) كان بإمكانه انتظار نزول الوحي القاطع[3].

وعن الوجه الثاني:

إنّه (ص) إنّما كان يتوقّف طلباً للتثبّت، وانتظاراً لنزول الوحي، حتّى إذا يئس من نزوله كان يعتبر ذلك إذناً من الله بالاجتهاد. قال الآمدي: «وأما تأخّره عن جواب بعض ما كان يسأل عنه. فلا احتمال انتظار النّصّ الذي لا يجوز معه الاجتهاد إلى حين اليأس منه»[4] وقال الشوكاني: «أنّه إنَّما تأخّر في بعض المواطن لجوازِ أن ينزل عليه فيه الوحي، الذي عدمه شرط في صحّة اجتهاده، على أنّه قد يتأخّر الجواب لمجرّد الاستثبات في الجواب، والنّظر فيما ينبغي النّظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين»[5].

---

(1) انظر: ارشاد الفحول ص. 256.

(2) انظر: الأحكام للآمدي، ج. 3، ص. 144، وإرشاد الفحول، ص. 356.

(3) انظر: المستصفى، ج. 3، ص. 105.

(4) الأحكام للآمدي، ج. 3، ص. 144.

(5) ارشاد الفحول ص. 256، وانظر: المستصفى، ج. 2، ص. 105.

وخلاصة ـ ما مرّ ـ أنّ أساس التشريع في عهد الرّسول (ص) هو الوحي بنوعيه:

1 ـ القرآن الكريم ـ وهو الكتاب الذي أنزل على النبي الأمين بلفظه ومعناه وبلغه (ص) فحفظه عنه المؤمنون وكتبوه.

2 ـ السنّة النبويّة ـ وهي التي أوحى الله تعالى معانيها للرّسول وترك له حرية التعبير عنها بقوله، أو فعله، أو تقريره.

وإنّ مبدأ الاجتهاد بالرّأي الذي يعتمد النصّ، ويدور في فلكه قد تقرّر في هذا العهد، وإنّ الأكثرين ـ وهو الحقّ على أنّه وقع اجتهاد من الصحابة في عصر النبي ـ ص ـ، وإنّه (ص) اجتهد في بعض الوقائع، التي لم ينزل فيها عليه وحي. وعليه، فدعوى أنّ الاجتهاد بالرّأي لم يكن في عهد النبي، وأنّه لم يوجّه صحابته إليه، وأنّ العمل بالرّأي؛ إنّما نشأ كضرورة تأريخيّة بعد الصدر الأوّل؛ نتيجة تعقّد الحياة، وتطوّر المسلمين، واختلاطهم بالأمم الأخرى، وظهور حوادث لم تكن موضع ابتلاء[1] وهذه الدّعوى لها شقّان: «الأوّل»: أنّ الاجتهاد بالرّأي لم يكن في عهد الرّسول (ص)، وأنّه لم يوجّه أصحابه إليه، وهذا الشّق من الدّعوى غير صحيح، ويبطله الواقع التأريخي، وقد ذكرنا بعض وقائع الاجتهاد من قبل فلا نعيده «الثاني» أنّ العمل بالرّأي نشأ كضرورة.. إلى آخر ما قاله المدّعى وهذا فيه تفصيل، فأصل الاجتهاد بالرّأي وقع في عصر النبي (ص) وإن لم يكن مصدراً للتشريع كما بيننا، وبعد وفاته (ص) كثر الاجتهاد بالرّأي وصار دليلاً مستقلاً من أدلّة الأحكام.

---

(1) انظر: العقيدة والشريعة ـ تطور الفقه ص. 35 لزيهر، وملخص أبطال الرأي، ص. 4، 5، 9، 11، ومع أبي زهرة في كتاب الإمام الصادق، ص. 161.

ثانياً ـ في عهد الصحابة

تمهيد:

انتقل الرّسول (ص) إلى جوار ربّه، بعد أن كمّل الدين، وتمّت نعمة الإسلام على المسلمين؛ وذلك بتبليغه ما نزل إليه من ربّه، وأدائه الأمانة الملقاة على عاتقه على أحسن حال، وأكمل وجه، وقد تضمّنت الشريعة الإسلاميّة أمرَين عظيمَين.

أولهما: أنّ الرّسول إنّما بعث للنّاس كافة.

ثانيهما: أنّ الشريعة السمحة مؤهّلة لاستيعاب مشاكل البشريّة، قادرة على تنظيم حياتهم، في كلّ مكان حلّوا فيه، وفي أيِّ زمان وجدوا فيه.

ومن أجل تحقيق الأمر الأوّل ـ جاهد الرّسول وجالد في سبيل تبليغ دعوته ونشر رسالته داخل الجزيرة العربيّة أولاً؛ ليصنع منها قاعدة ارتكاز، ونقطة انطلاق، ثم بعث الرّسل، إلى أرجاء المعمورة من فارس والروم، والحبشة ومصر. يبشِّرون أهلها بدين العدل والسّلام دين المساواة الحقّة، والأخوّة الإنسانيّة الصادقة فوضع أكثرهم أصابعهم في آذانهم ﴿وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا﴾[1]. أرادوا أن يطفئوا نور الله، إذ أرسل كسرى إلى رسول الله (ص) من يدبِّر قتله ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾[2].

فكان لا بدَّ من الجهاد لضمان وصول الإسلام إلى الشعوب المعذَّبة، وإنقاذها من استبداد واستغلال حكّامها. وإخراجهم من ظلمات

(1) سورة نوح، الآية: 7.

(2) سورة التوبة، الآية: 32.

الجّهل، والاعتقادات الفاسدة إلى نور الإسلام وشريعته الغرّاء فابتعت السرايا، وجيش الجيوش فكان بعد ذلك[1] ما كان من انتشار الإسلام شرقاً وغرباً واختلاط العرب بأهل هذه الدّيار المتعدّدي القوميّات، والمدنيّات، والمختلفي العادات، والنّظم القانونيّة ولا يغرب عن الذّهن، أنّ هذا الجهاد وتلك الفتوحات لم يكونا لمنصب، أو مغنم، ولا حبّاً في التسلّط واستغلال الشّعوب.

وإنّما كان لإنقاذ الإنسان البائس وخلاصه، من حكّامه المستبدّين وسادته المستغلّين، ليصبح الناس سواسية لا فرق بين حاكم ومحكوم، وأبيض وأسود، وعربي وغير عربي، **«الناس سواسية كأسنان المشط»** **«لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلاّ بالتّقوى»** (أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّها وحسابهم على الله).

ومع ذلك لم يكن الرّسول (ص) والمسلمون يكرهون أهل هذه الدّيار على الدين ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[2]، إذ لهم مطلق الحريّة والاختيار، في أن يدخلوا في دين الله، وحينئذٍ يصبح لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، أو يبقوا على دينهم، ويسمحوا للمسلمين في إدارة شؤونهم بالحقّ والعدل، ويدفع القادر منهم ضريبة زهيدة «الجزية» مقابل حمايتهم والدّفاع عنهم، فإن رفضوا هذه وتلك، فهم بين مُغَرّرٍ بهم، أو معاندين لشريعة الحق، متعصّبون للباطل مصرّون على الضلال، وليس من وسيلة حينئذٍ سوى الجهاد المقدّس.

ويشهد بهذه الحقيقة (جولد زيهر) المَجَري الأصل، واليهودي الدين في كتابه (العقيدة والشريعة) ص37. رغم تعصّبه المعروف،

---

(1) فتحت في عهد الصحابة بلاد فارس والروم ومصر وشمال أفريقيا.

(2) سورة البقرة، الآية: 256.

وغمزه ولمزه الإسلام كثيراً يقول: «ذلك أنّه لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم. . ، كانت قائمة على روح التسامح وعدم التعصّب، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام، في كتب الرّحّالة في القرن الثامن عشر، يرجع إلى ما كان في النّصف الأوّل، من القرن السابع من مبادئ الحرّية الدّينية التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية» ص 37.

وشهد شاهد آخر هو المستشرق (ليوني كايتاني) حيث قال: «لم يكن العرب في العصور الإسلاميّة متعصّبين، بل ائتلفوا مع الساميين المسيحيّين وكادوا يتآخون معهم»[1].

وأمّا بالنّسبة للأمر الثاني ـ أي شمول الشريعة لكافّة أعمال الإنسان، وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان. فقد اشتمل القرآن الكريم على مبادئ وأحكام عامّة وجزئيّة تحقّق أهليّة الشريعة للبقاء، والعموم، والشمول، لحلِّ مشاكل البشريّة، وقد بيّن النبي (ص) ما جاء في القرآن الكريم من هذه المبادئ والأحكام، وزاد عليها بما وضعه من قواعد عامّة بوحي من ربه.

من هذه القواعد: (درء الحدود بالشّبهات) (البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر) (لا ضَرَرَ ولا ضِرَار) ولم يكتفِ (ص) بوضع القواعد العامّة، بل طبّقها بنفسه، ودرّب صحابته على تطبيقها، ونبّههم إلى كيفيّة الاستفادة منها في حياتهم العمليّة، والاهتداء بهديها في كلّ ما ينزل بهم.

من ذلك: وصيّته لعليّ بن أبي طالب (رض) حينما بعثه إلى اليمن، قاضياً أن لا يحكم لأحد الخصمَين حتى يسمع من الآخر.

---

(1) حواشي القسم الثاني من العقيدة والشريعة، ص. 277.

ومن ذلك: مماثلته (ص) بين المضمضة والقُبلة في الصوم. فيما روى عمر ابن الخطّاب (رض) قال قلت للنبي (ص) (صنعت يا رسولَ الله أمراً عظيماً قبّلت وأنا صائم) فقال (ص) (أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم) فقلت لابأس، فقال (ص) (فصم)[1].

دور الصحابة:

جاء دور الصحابة (رض) في الحكم وإدارة دفّة أمور الدولة، ورعاية ما فيه خير الأمّة، وصلاح أمرها، فصادفتهم ولأوّل وهلة مشاكل، ونزلت بهم ابتلاءات لم يكن لهم بها سالف عهد[2].

فكان لا بدّ من إعمال الفكر، وبذل الجهد لإيجاد حلول لهذه المشاكل، وتلك الابتلاءات. وهنا أمران تجدر الإشارة إليهما.

أولهما: إنّ الأمّة أجمعت على أنّ هذه الشريعة متضمّنة لكلّ أعمال الإنسان، وفيها على سبيل النصّ أو الدّلالة أحكام لهذه الأعمال، قال الإمام الشافعي: (كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدّلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد)[3].

ثانيهما: إنّ الصحابة (رض) لم يقفوا مكتوفي الأيدي إزاء ما جدَّ من

---

(1) هامش ملخص أبطال الرأي، ص. 26.

(2) من ذلك: مشكلة المشاكل (الخلافة) تلك المشكلة التي استطاع الأولون بدافع رعاية المصلحة العامة، وإخلاصهم للدين وحرصهم على جمع كلمة المسلمين. تسكينها وتلاقي شرّها الذي تطاير بعد ذلك بزمن، فأودى بآلاف الصحابة (رض) وخلف انشطارات وانقسامات في ص. فوف الأمة الإسلاميّة لا زالت، ولا زلنا نعاني منها الكثير من الضعف ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومن ذلك: حكم ما نعى الزكاة، وجمع القرآن وكتابته في المصاحف، وعقوبة الشرب. وتضمين الصناع، وقتل الجماعة بالواحد، وميراث الجد مع الإخوة..

(3) الرسالة ص. 477.

أحداث ، وإنّما أوجدوا حلولاً لتلك الابتلاءات بكلّ دقّة وأمانة وإخلاص فأورثوا من جاء بعدهم ثروة علميّة، وطرقاً اجتهاديّة، لا زلنا نستنير بها، ونهتدي بهَدْيها، إلى يومنا هذا، فرحم الله ذلك الجيل الهادي، والتّابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

مناهج الاجتهاد عند الصّحابة

نهج الصّحابة (رض) في اجتهادهم نهجاً سليماً، وسلكوا طرقاً قويمة، أوصلتهم إلى نتائج مأمونة وعواقب محمودة، فلم يكن الأمر فرطاً لديهم، ولم يسيروا في استنباط الأحكام على غير هدى، بل كانوا في كلّ ما جاؤوا به متّبعين نهج الرّسول الأمين ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ.

وقد كان لهم في اجتهادهم منهج عام ارتضاه المجتهدون منهم، ولم يخرجوا عنه ومناهج خاصّة لكلّ جماعة أو فرد أحياناً، تميّزت، وتباينت تبعاً لاختلاف نظرتهم إلى المنهج العام، وتبعاً لاختلاف طرق التّفكير لديهم، ونظراً لاختلاف تقديرهم للظروف، والملابسات للحادثة التي جدّت.

وسأكتفي ببحث المنهج العامّ نظراً لشموله للمناهج الخاصّة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فلأنّ المناهج الخاصّة قد تبلورت، وأعطت ثمارها بعد ذلك في المدارس الفقهيّة، وسيأتي الحديث عنها.

المنهج العامّ

كان الصّدر الأوّل من الصّحابة (رض) إذا عرضت لهم الحادثة عرضوها أوّلاً على كتاب الله عمدة الشّريعة وكليها، ملتمسين لها الحكم، فإن وفّقوا في العثور عليه، والاهتداء إليه، عضوا عليه بالنواجز لا يحيدون عنه قيد شعرة ولا يرضون به بديلا، وإلاّ عرضوها على سنّة

رسول الله (ص) سائلين عن أقواله، باحثين في أفعاله، متقصّين لتقريراته، فإن وجدوا الحلّ، كان فرحهم به لا يعدله فرح، وسرورهم به لا يعدله سرور.

وإن أعياهم البحث ولم يجدوا بغيتهم في نصوص الكتاب والسنّة[1] اجتهدوا آراءهم، وبذلوا قصارى جهدهم، في إيجاد حكم لا يعارضهما بوجه، بل يسير في فلكهما، ولا يخرج عنهما.

---

(1) أجمع علماء أهل السنّة والجماعة على أنّ الكتاب والسنّة فيهما تبيان كلّ شيء ص.راحة أو دلالة ـ قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ وإنّما يكون الاجتهاد في وقائع جزئية وحوادث فرعيّة؛ ومن الواضح أنّ الكتاب والسنّة لم يَنُصّ على جميع الحوادث الفرعيّة ـ فكان لا بدّ من الاجتهاد حتّى يكون بصدد كلّ حادثة حكم.
ولم أجد ـ في حدود ما قرأت ـ أحداً من علماء أهل السنّة والجماعة لا قديماً ولا حديثاً يدّعى النقص في التشريع الإلهي، ويذهب إلى عدم شموله وإحاطته لكلّ القضايا ص.راحة أو دلالة.
وإنما وجدت من كتاب الشيعة من يدّعي عدم شمول الكتاب والسنّة النبويّة لكلّ أعمال الإنسان ويذهب إلى عدم كفايتهما بالبيان. وهذا ادّعاء عجيب غريب. والأغرب منه أن ينسب ذلك أيضاً إلى مجتهدي أهل السنّة. لأنّهم اكتفوا ـ في رأيه ـ بكتاب الله وسنّة رسوله، ولم يكملوا التشريع بأقوال أهل البيت. يقول ص.احب هذا الرأي في المعالم الجديدة ص. 37 (إنّ البيان الشرعي المتمثّل في الكتاب والسنّة قاصر لا يشتمل إلاّ على أحكام قضايا محدودة، ولا يتّسع لتعيين الحكم الشرعي في كثير من القضايا والمسائل)، وخصّ بهذه البليّة أبا حنيفة ـ رض ـ يقول في ص. 36 (وكان على رأس هذه المدرسة أو من روّادها الأوّلين أبو حنيفة) وعلّل ذلك ـ كما قلت ـ باكتفاء علماء السنّة بالكتاب والسنّة في التشريع. وهما في رأيه وعلى حد تعبيره لا يفيان إلاّ بجزء من حاجات الاستنباط، وقال إنّ هذه الفكرة دفعتهم إلى التوسّع في الاجتهاد. وقال إنّ علماء الإماميّة بمنجى من ذلك لأنّهم أتمّوا الشريعة بأقوال الأئمة، انظر ص. 36/ 37/ 38.
وأودّ أن أقول إنّ المعروف عند عوام أهل السنّة، فضلاً عن علمائهم ومجتهديهم. والمصرّح به في كتبهم هو الإيمان بتماميّة الكتاب والسنّة، واستقلالهما بالبيان، وعموميتّها، وشمولها لسائر الأحكام؛ يقول ابن تيميّة في الرسائل الكبرى جـ1 ص. 191 ـ (إنّ الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين..) ثم إنّ ادّعاء هذا الكاتب يخالف المنقول عن علماء مذهبه، وسيأتي مزيد بيان لذلك، عند بحث أدلّة الأحكام عند الشيعة.

وهذه مجموعة من الآثار توضح ذلك:

منها ـ حديث ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصّديق إذا ورد عليه خصم، نظر في كتاب الله فإنّ وجد قضى به، وإلاّ نظر في سنّة رسول الله فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل النّاس وجمع رؤساءهم واستشارهم، فإنّ اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنّة سأل ـ هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[1].

ومنها ـ رسالة عمر بن الخطّاب (رض) إلى أبي موسى الأشعري (رض) وقد جاء فيها: «الفهم الفهم فيما يتلجلج في نفسك مما ليس في الكتاب ولا في السنة، ثم قسّ الأمور بعضها ببعض، ثم انظر أشبهها بالحق وأحبّها إلى الله تعالى فأعمل به»[2] ورسالته إلى شريح القاضي، وهذا نصّها ـ روي أنّ شريحا كتب إلى عمر يسأله فكتب إليه: «أن اقض بما في كتاب الله تعالى ـ فإن لم يكن في كتاب الله فسنّة رسول الله، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله (ص) فاقضِ بما يقضي الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنّة رسول الله (ص) ولم يقضِ به الصالحون. فإن شئت فتقدّم، وإن شئت فتأخّر ولا أرى التأخّر إلاّ خيراً لك»[3].

ومنها ـ ما أثر عن ابن مسعود (رض) أنّه قال: «ومن عرض له منكم قضاء فليقضِ بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله، فليقضِ بما قضى فيه نبيّه فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقضِ به نبيه، ولم

---

(1) ملخص أبطال الرأي، ص. 11.

(2) (3) الأحكام لابن حزم، ج. 3، ص. 1003.

يقض به الصالحون، فليجتهد برأيه فإنّ لم يحسن، فليقم ولا يستحي»[1].

ومنها ـ قول ابن عباس (رض) بعد روايته حديث رسول الله (ص) «من ابتاع طعامه فلا يبعه حتى يستوفيه» قال ابن عبّاس: «واحسب كلّ شيء مثله»[2].

ومنها أنّ الحسن بن علي (رض) أجاب عن مسألة ثم قال ـ (فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي، وأرجو أن لا أخطئ إن شاء الله) ولما بلغ الإمام عليّ ذلك قال: «ما كان عندي فيها أكثر ممّا قال ابني»[3].

وهذا الذي نهجه الصّحابة من لجوءهم إلى الاجتهاد عند فقدان النصّ على الواقعة لم يكن بِدْعاً في الدّين، بل هو النّهج القويم الذي أقرّ رسول الله (ص) عليه صحابته كمعاذ، وأبي موسى، فما كان الصحابة (رض) وقد شافهوا الوحي وجالسوا الرّسول (ص) ووعوا سنّته، ورضي الله عنهم، ومدحهم في محكم كتابه[4]، أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، وأن يفتوا بالميل والهوى، ويحكموا بالرّأي المجرّد، البعيد عن ظلال القرآن الكريم، وروح السنّة الغرّاء.

النتيجة:

تبيّن لنا ممّا مرّ، أنّ أدلّة الأحكام في عهد الصحابة كانت الكتاب والسنّة والرّأي، وقد أطلق على الرّأي الذي حاز ثقة الجميع بلا استثناء، وتلقّوه بالقبول اسم (الإجماع).

---

(1) مقدمة النّص والاجتهاد، ص. 51.
(2) الأحكام لابن حزم، جـ7، ص. 1002، وانظر: تاريخ التشريع، ص. 115/ 116.
(3) انظر: قضاء علي للتستري، ص. 56 وقد روى الكليني الحادثة عن محمد بن مسلم.
(4) قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.

ولا شكّ أنّ ما اتّفقت عليه كلمتهم، وقال به جميعهم أقوى من رأي فرد أو فريق فقط، وعليه تكون أدلّة الأحكام في عصر الصحابة أربعة: الكتاب، والسنّة، والاجماع، والرّأي.

ثالثاً ـ في عهد التابعين

ورث التابعون عن سلفهم الصالح ثروة مثريّة من الفقه، كانت ثمرة تطبيق صحيح لشريعة الحق، وفهم صادق لنصوصها، ومقاصدها، وحرص شديد على صيانتها وتوضيحها لمن يأتي بعدهم. فتبعوهم فإحسان وساروا مترسِّمين خطاهم، متتبِّعين آثارهم، منتهجين نهجهم. فكانوا ـ ره ـ إذا عرض لهم أمر أو نزلت بهم نازلة، هرعوا إلى كتاب الله، حجّة الحجج، ومنارة السالكين، يستعرضون نصوصه، ويتفحّصون آياته، فإن وجدوا فيه طلبتهم كان به هناؤهم، وتمّ به سرورهم، وإن لم يتوصلوا إلى الحكم في القرآن، لجأوا إلى مكمّلة الشريعة، وشارحة القرآن، ومبيّنة الأحكام «سنّة سيّد الأنام» فإن عثروا على مقصدهم، استيقنت به قلوبهم وعملت به جوارحهم.

وإن لم يهتدوا في نصوص الكتاب والسنّة إلى غايتهم، ولم يجدوا ضالّتهم نظروا في آراء المجتهدين، وفتاوى الصالحين ممّن سبقوهم، فعملوا بما اجتمعت عليه كلمتهم، وبما استقرّ عليه رأيهم، فإن لم يجدوا اجماعاً يعتصمون به، واتّفاقاً يلتئمون حوله، اختاروا من آرائهم ما رأوه ألصق بالنصوص، وأقرب لروحها، وأنسب لمراميها، وأوفق لمقاصدها.

فإن لم يكن للسابقين رأي في الحادثة، ولم يجدوا في نصوص الكتاب والسنّة حكماً لها، فلا محيص من الاجتهاد بالرّأي، ولهم فيمن سبقهم أسوة حسنة، وقدوة صالحة، كما كان لأولئك في رسول الله

(ص) الأسوة والقدوة فكلّهم من رسول الله مقتبس، وللعدل، والحقّ ملتمس.

والاجتهاد بالرّأي قد تكون طريقة المصلحة، وقد تكون القياس، وفي الوقت الذي وجدت المصلحة ـ في الغالب ـ في مدينة الرّسول الأعوان والأنصار وجد القياس في العراق بيئة صالحة، وتربة خصبة، وفي الوقت الذي اقتصر فيه أكثر مجتهدي المدينة على إيجاد حلول لما ينزل بهم من بلاء، تخوّفاً من الوقوع في الخطأ.

توسّع أكثر مجتهدي العراق، وأخذوا يفرضون مسائل، ويضعون لها أحكاماً ممّا أثرى الفقه الإسلامي، ووفّر على الخلف كثيراً من الجهد، والبحث، والتمحيص وكان من نتيجة ذلك انقسام جمهور المجتهدين إلى أهل حديث، وأهل رأي، إلاّ أنّه حتّى الآن لم تكن قواعد الاجتهاد قد تبلورت ولم يكن الفقه قد وصل إلى مرحلة لائقة من التقنين، والترتيب، والتدوين[1].

النتيجة:

تبيّن لنا ممّا مرّ أنّ أدلّة الأحكام في عهد التابعين كانت كتاب الله، وسنّة نبيّه، وآراء الصحابة، والاجتهاد بالرّأي. والجدير بالذّكر أنّ التابعين كانوا يأخذون بآراء الصحابة المُجمَع عليها، وغير المجمع عليها على أنّها سنّة واجبة الاتباع؛ لأنّ الظاهر أنّ الصحابي يكون قد سمع الحكم من الرّسول (ص) أو سمعه ممّن سمعه منه (ص) وخصوصاً في الأمور التعبُّديّة التي لا يكون للاجتهاد بالرّأي فيها مجال؛ لأنّ احتمال نسبتها إلى الرّسول مقطوع به، إلاّ إذا خالف رأي الصحابي حديثاً صحيحاً للرّسول (ص) فإنّه لا يعتمد عليه حينئذٍ؛ لأنّ عدم احتمال نسبته إلى الرّسول مقطوع به أيضاً.

---

(1) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، ص. 148.

قال الشيخ أبو زهرة: «قرّر العلماء أنّ أقوال النبي (ص) وما ينسب إليه من أحكام أو فتاوى يؤخذ به، ويردّ قول الصحابي الذي يخالفه؛ لأنّه لا يصحّ أن نأخذ بقول الصحابي، لاحتمال نسبته إلى النّبي، ونترك به قول النبي (ص) الثّابت عنه من غير احتمال»[1].

رابعاً ـ في عصر أئمّة المذاهب[2]

جاء دور أئمّة الاجتهاد فوجدوا ثروة فقهيّة عظيمة. إذ هي نتاج عصرين وحصيلة اجتهاد جيلَين، أضف إلى ذلك، أنّ السنّة النّبوية قد بدأ تصنيفها وتدوينها في هذا العصر، ثم تنقيتها من أقوال الصحابة والتابعين، وإفرادها في كتب عرفت بالمَسَانيد، ومرّت بمرحلة أخيرة، هي فرزها واختيار الصحيح منها، وتدوينه في كتب منها ما اقتصر على الصحيح، كصحيحَي البخاري ومسلم، ومنها ما جمع الصحيح، وغيره مع الإشارة إلى درجة الحديث؛ والذي حملهم على ذلك حاجتُهم الشديدة إلى السنّة فهي مصدر هامّ من مصادر التشريع، والعصر عصر تشريع واجتهاد، وأصبح من الصّعب على أيّ مجتهد أن يلمّ بالسنّة؛ لأنّ الرّواة والحفاظ من الصحابة والتابعين كانوا قد تفرّقوا في الأمصار، وأصبح لكلِّ مصر علم لا يوجد عند غيرهم، وعمليّة الجمع والتصنيف خير مساعد ومعين لكلّ طالب علم ورائد اجتهاد.

وأمر آخر دفعهم إلى التعجيل بدراسة السنّة، وتدوينها، وتنقيتها. هو كثرة وضع الأحاديث المكذوبة، وتجرّؤ كثير من الفرق الضّالة بالكذب على مقام النبوّة.

---

(1) تاريخ المذاهب الإسلاميّة ج. 2، ص. 37.

(2) لم أفرد لتابعي التابعين بحثاً؛ وذلك لأنّ تاريخهم قد اتصل بتأريخ أصحاب المذاهب. فقد كان شيوخ أبي حنيفة ومالك من التابعين.

ألمحت إلى أنّ هذا العصر، عصر تشريع واجتهاد، ففيه تمّ تقعيد القواعد، وتحديد أصول الاستنباط. وهو بحق عصر صناعة الفقه، وتقنينه، ووضع مصطلحاته، وفيه دارت رحى معارك عنيفة، ومناظرات حادّة ونزاع شديد بين حملة العلم حول أدلّة الأحكام، وقواعد أصول الفقه. وأهمّ ما دار حوله النّزاع هو السنّة، والإجماع، والرّأي بشعبه.

السنّة:

كانت السنّة مصدراً رئيساً للتشريع، في عهد الصحابة والتابعين، يلجأون إليها إذا لم يجدوا الحكم في الكتاب، ويستعينون بها في فهم نصوصه. وفي هذا العصر ادّعى قوم[1] من المشكّكين ـ الذين لا همّ لهم إلاّ إفساد الدّين، وتفريق كلمة المسلمين ـ أنّ الحجّة للكتاب وحده، دون السنّة، وشرط آخرون لحجّيّة السنّة مطابقتها لنصّ قرآني، وأنكر فريق ثالث حجّيّة (أحاديث الآحاد) فقط، والغريب في الأمر أنّهم يحتجّون بالسنّة على إبطال السنّة[2].

ويدعون القرآن الذي يعتمدونه. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[3].

والقول الأوّل باطل قطعاً، ويخرج صاحبه عن دائرة الإسلام، وأمّا

---

(1) ذهب الشيخ الخضري في كتابه تاريخ التشريع ص. 187 إلى أنّهم من معتزلة البصرة، ورجح ذلك الأستاذ عبد الحليم الجندي في كتابه الإمام الشافعي ص. 272، وذهب الشيخ أبو زهرة في كتابه الإمام الشافعي ص. 218، إلى أنّهم من الزنادقة وبعض الشذاذ من الخوارج وهو الراجح.

(2) وضعوا هذا الحديث، ثم احتجّوا به وهو ـ (ما أتاكم عني فأعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني) قال (عبد الرحمن بن مهدي) وكان معاصراً للشافعي (الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث) الإمام الشافعي للجندي ص. 295، ولأبي زهرة ص. 218.

(3) سورة الحشر، الآية: 7.

القولان الثاني والثالث فباطلان ويخالفان ما دلّ عليه القرآن، وأجمعت عليه الأمّة، ممّا حدا بعالم قريش الذي ملأ طباق الأرض علماً[1] وناصر السنّة، وملتزمها الذي لا يحيد عنها، أن يفنّد حججهم، ويبطل دعواهم بالمعقول والمنقول[2] ويعيد للسنّة مكانتها ودليليتها، قال ابن حزم (لو أنّ امرءاً يقول ـ لا أقبل ما قال رسول الله لكان كافراً مشركاً كمن أنكر القرآن أو شكّ فيه ولا فرق[3].

الإجماع:

وهو عبارة عن اتّفاق جميع مجتهدي عصر من هذه الأمّة، على حكم واقعة من الوقائع.

عرفنا أنّ ما اتّفق عليه الصحابة سمّي إجماعاً، وأنّ التابعين اعتبروه من أدلّة الأحكام وأصول الاستنباط، سواءً أكان معناه مسموعاً من النّبي (ص) أو باجتهادهم، وفي هذا العصر وقع نزاع شديد حول ماهيّة الإجماع، وعدد المجمعين، وفي إمكان وقوعه، فيما لم يعلم من الدين بالضّرورة، وفي إمكان معرفته والاطلاع عليه، وأخيراً في حجّيّته.

أمّا الإجماع على ما علم من الدّين بالضّرورة، الذي سمّاه الشافعي «علم العامّة»[4] كصوم رمضان، وفرضيّة الزكاة، وعدد ركعات الصلاة. . ، فهو متّفق عليه؛ لأنّه اعتمد مُحْكَم الكتاب، ومُتَواتِر السنّة.

---

(1) هذا مضمون حديث قيل إنّ الشافعي هو المقصود منه، و«ناصر السنة» لقب به الشافعي لدفاعه عن السنّة، ومناصرته لها.

(2) انظر مناظرته معهم في كتاب جماع العلم في الأم جـ7، وانظر من أدلّته على حجيّة السنّة الرسالة، ص. 22، 32، 41، 198، 238، وانظر ردوده على منكري الحديث نفس المصدر ص. 443، 446، 450، 471، وانظر: الإمام الشافعي للجندي، ص. 269 ولأبي زهرة، ص. 230.

(3) الأحكام، ص. 384.

(4) انظر: الرسالة ص. 357.

وأمّا الإجماع على غير علم العامّة، فقد أثبته الأكثرون، ونفاه الأقلّون[1]، واختلف المثبتون في إمكان معرفته، والاطلاع عليه، فأثبته الأكثرون أيضاً[2].

أمّا حُجيته:

فقد أثبتها أكثر المسلمين، والظاهر أنّ أقوى الأدلّة على حجّته، هو ما تضافر من روايات على هذه، عصمة الأمّة من الخطإ.

منها: قوله (ص) «لا تجتمع أمّتي على الضّلالة»، «ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»، «وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمّتي على الضلالة فأعطانيها»[3].

والجمهور على أنّ إجماع أهل المدينة، ليس بحجّة خلافاً لمالك، ولا حجيّة في إجماع أهل الحرمين (مكّة والمدينة)، ولا في إجماع أهل المصرين «البصرة والكوفة»، ولا في إجماع الشيخين «أبو بكر وعمر»، وكذلك لا حجّيّة في إجماع الخلفاء الأربعة، ولا في إجماع العترة؛ لأنّهم بعض الأمّة[4] والجمهور أيضاً على أنّ «الإجماع السكوتي» ليس بحجّة، خلافاً لأكثر أصحاب أبي حنيفة وآخرين؛ لأنّه لا ينسب لساكت قول، إذ السكوت كما يحتمل الرّضا والموافقة على ما قيل، يحتمل أن يكون لأمر آخر كالخوف من الضرر، أو عدم الاجتهاد في المسألة، أو أنّه لا زال في فترة التأمّل والبحث، وغير ذلك من الاحتمالات التي لا يمكن معها القَطْع ولا الظنّ؛ بأنّ السكوت عن رضا أو موافقة، وأساس الإجماع كما عرفنا ـ تحقّق الاتفاق، وإلاّ فلا إجماع[5].

---

(1) (2) انظر: الأحكام للآمدي ي، 1، ص. 101.

(3) المستصفى، ج. 1، ص. 111، والأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 112.

(4) انظر: تيسير التحرير، ج. 3، ص. 242، والأحكام، ص. 127.

(5) انظر: ارشاد الفحول، ص. 84، بالإضافة إلى المصادر السابقة.

ولا يخفى أنّ مردّ الإجماع إلى النّقل أو العقل، حيث اتفق العلماء، على أنّه لا بدّ له من سند سواءً كان نصّاً أم رأياً.

الرّأي:

ظلّ الرّأي بمفهومه العامّ[1] وطرقه المتعدّدة، وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي، وكان العمل به مقيّداً في حال العوز الشديد، والضرورة الملحّة فلم يكونوا ـ ره ـ يتوسّعون في الرّأي، وإنّما كانوا يلجأون إليه؛ إذا حزبهم أمر أو نزل بهم بلاء. ولم يجدوا نصّاً في الكتاب والسنّة وفي هذا العصر ـ وهو عصر تقنين وتدوين واجتهاد ـ حصر الاجتهاد بالرّأي في أصول محددة، وقواعد مضبوطة، كان أشهرها وأعمّها نفعاً «القياس»، وبذا أصبحت أدلّة الأحكام إمّا نصوصاً؛ وإما حملاً عليها.

إلاّ أنّهم اختلفوا في مقدار أخذهم بالقياس كما وكيفا.

أبو حنيفة:

ـ رض ـ توسّع في الأخذ به، لقلّة ما صحّ عنده من السنين، ممّا حدا بخصومه ـ ولا سيّما الشيعة منهم؛ لتواجدهم في الكوفة مقرّ الإمام أبي حنيفة، أن يتّهموه بالمغالاة، والإفراط في الاعتماد على القياس، ورد النصوص بحجّة أنّها ضعيفة، رغم أنّه لم يثبت ضعفها، ولا وضعها.

وكان ـ رحمه الله ـ لا يحجم عن القياس إلاّ إذا رآه قبيحاً، فكان حينئذٍ يستحسِن.

---

(1) وهو على ما يظهر من فتاويهم: أخذ الحكم من علل النصوص لا من دلالتها اللفظيّة وعرف ابن القيم الرأي الذي آثر عن الصحابة والتابعين بأنه: (ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات) الشافعي، ص.76 لأبي زهرة وعرفه ابن حزم في إبطال القياس، ص.4 بأنه (الحكم في الدين بغير نصّ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل).

والاستِحْسَان:

هو ترك القياس، والرّجوع لأثر، أو أصل عامّ، أو إجماع، أو ضرورة.

والإمام مالك:

(رض) أخذ بالقياس مقتصداً، ولكن للاستحسان مقام رفيع عنده؛ إذ هو «تسعة أعشار العلم». وللمصلَحَة المُرسَلَة؛ وهي التي لم يشهد لها نصّ خاص، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء حظ مكين عنده.

وفي رأيي أنّ الاستحسان والمصلحة، عود على الرّأي، بمفهومه العامّ، الذي أُثر عن الصحابة العمل به.

والإمام أحمد:

(رض) كان إلى الأثر أميل؛ فهو رجل أثر وصاحب حديث، ومع ذلك أخذ بالقياس مقتصداً أيضاً واعتبره من مصادر الأحكام. وروي عنه أنّه قال (لا يستغني أحد عن القياس)[1].

والإمام الذي التزم الحصر السابق بحق، وذهب إلى أنّ الاجتهاد والقياس اسمان لمعنى واحد[2]، هو مؤصِّل الأصول ومقعِّد القواعد (الشافعي) ثم إنَّه ردَّ ما عداه من طرق ووسائل، إذ جعل الاستحسان تشريعاً في الدين، وقولاً بالهوى والتشهّي[3]. ورأيه في المَصَالح المُرسَلة لا يختلف عن رأيه في الاستحسان[4]. وفي الاتجاه المضادّ نجد الإمام داود الظاهري يبطل القياس بالكليّة، ويحرّم العمل به، وبغيره من مصلحة واستحسان، ويقصر الأدلّة على النصوص[5].

---

(1) شرح الكوكب المنير، ص. 287، وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص. 339.

(2) انظر: الرسالة، ص. 477.

(3) (4) انظر: المصدر نفسه، ص. 504/ 507، والإمام الشافعي لأبي زهرة، ص. 293.

(5) انظر: ملخص أبطال الرأي، وأول ج. 7، من الأحكام لابن حزم.

النتيجة:

تبيّن لنا ممّا مرّ أنّ أدلّة الأحكام في عصر الاجتهاد، والتي اتّفق عليها أئمّة المذاهب الأربعة هي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس، وبجانب تلك الأدلّة المتّفق عليها، عرفت أدلّة أخرى، كانت موضع نزاع شديد أهمّها: المصالح المُرسَلة، والاستحسان، وفتوى الصحابي، والذرائع، وشَرْع من قبلنا.

خاتمة

وفي ختام بحثنا لأدلّة الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عند أهل السنّة والجماعة، منذ فجر الإسلام حتّى عصر الأئمّة المجتهدين، والتي استمرّ العمل بها حتى عصرنا هذا، نستطيع أن نقرّر عدّة أمور.

الأمر الأوّل: إنّ الرّأي بمفهومه العامّ ظلّ معمولاً به، أيضاً عند كثير من المجتهدين، والذي أثر عن الصحابة والتابعين العمل به، هو كما عرّفه ابن القيّم: «ما يراه القلب بعد فكر وتأمّل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الأمارات»، أو هو «أخذ الحكم من علل النّصوص لا من دلالتها اللّفظية».

الأمر الثاني: إنّ محاولة تقنين الرّأي، وحصره فيما له أصل معين يرجع إليه، التي ظهرت في عصر أئمّة الاجتهاد. والتي نادى بها الإمام الشافعي لم يلتزم بها كلّ المجتهدين، بل بقي للرّأي المطلق مجاله، تحت مصطلحات جديدة كالمَصَالح المُرسَلة، والاستحسان، والذرائع.

الأمر الثالث:

إنّ أدلّة الأحكام ترجع إلى أمرين، النّص والرّأي، وإن شئت فقل النَّقل والعقل.

أمّا الأمر الأوّل: فالكتاب والسنّة، ويلحق به الإجماع، ومذهب

الصحابي، وشرع من قبلنا. لأنّ ذلك راجع إلى التعبُّد بأمر منقول صرف[1].

وأمّا الأمر الثاني: فالقياس، والاستحسان، والمَصَالح المرُسَلة.

الأمر الرابع: كما يستدلّ بالبراهين العقليّة على الحقائق العلميّة، والمعارف الدينيّة، يصاغ بها الاستدلال على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة. قال الغزالي «لا أدّعي أنّي أزن بها المعارف الدّينية فقط، بل أزن بها أيضاً العلوم الحسابيّة والهندسيّة والطبيّة والفقهيّة والكلاميّة»[2].

والقرآن الكريم، مليء بهذه البراهين العقليّة، قال تعالى في معرض الاستدلال على وحدانيّته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[3].

وقال الرّسول الكريم: «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**».

وعرف هذا عند الأصوليّين باسم «الاستدلال»، وهو لغة: طلب الدليل واصطلاحاً: «إقامة دليل ليس بنصّ ولا إجماع ولا قياس شرعي»[4].

والاستدلال: يكون بالأدلّة النظريّة كالقياس المنطقي، والاستصحاب العقلي وهو التمسّك بدليل عقلي؛ كاستصحاب حال البراءة، والتلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة، وزاد البعض الاستحسان، والمصالح المُرسَلة[5].

---

(1) انظر الموافقات للشاطبي، ج. 3، ص. 21، وأصول الفقه للخضري، ص. 228.

(2) القسطاس المستقيم، ص. 82.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(4) (5) شرح الكوكب المنير ص. 382، وانظر التمهيد للباقلاني، ص. 11، والأحكام للآمدي، ج. 3، ص. 119.

قال الشيخ تقي الدّين (الفتوحي): «الاستدلال» من جملة الطرق المفيدة للأحكام[1]. وقال الباقلاني: «وقد يسمّى ذلك أيضاً دليلاً، ودلالة مجازاً، واتّساعاً لما بينهما من التعلّق»[2].

الأمر الخامس: لا يخفى أنّ العقل مَناط التكليف، وبه يثاب المرء ويعاقب وإنّ من لا عقل له لا حرج عليه، ولا تكليف.

وعليه: فمن الواضح عدم منافاة الأدلّة الشرعيّة لقضايا العقول، لأنّها لو نافتها؛ لم تكن أدلّة للعباد على حكم شرعي، فلو أنّها قرّرت ما لا يقبله العقل السليم، لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق أو لا بالمحال، ولكان لزوم التكليف على العاقل أشدَّ من لزومه على غيره كالمعتوه، والصغير، والنائم[3].

الأمر السادس: إنّ الأدلّة النظريّة راجعة بوجه من الوجوه إلى الأدلّة النقليّة؛ لأنّ إدراكات العقل متوقّفة على النقل؛ لاعتمادها وإثباتها، فالعقل المجرّد لا يحلِّل، ولا يحرِّم، ولا يثبت حكماً شرعيّاً[4]؛ وإنما هو مَنَاط التكليف، وأشبه ما يكون بجهاز استقبال، مهمّته تحليل النصوص، والتعرّف على مقاصدها، وتفهّم أهدافها ومراميها، وتقرير أوامرها، وتعقّل مبادئها. قال ابن حزم: «إنّ العقل إنّما هو مميِّز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدلّ به على حقائق كيفيّات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها»[5]. وقال الشاطبي: «لو جاز

---

(1) انظر: منتهى الوصول، ص. 152، وتيسير التحرير، ج. 1، ص. 34، وشرح الكوكب المنير، ص. 380 وإرشاد الفحول، ص. 236، والأحكام للآمدي، ص. 123.

(2) التمهيد للباقلاني، ص. 14.

(3) انظر: الموافقات، ج. 3، ص. 13، وأصول الفقه للخضري، ص. 325.

(4) انظر: الأحكام لابن حزم، ج. 1، ص. 27، والموافقات، ج. 1، ص. 13.

(5) المصدر نفسه.

للعقل تخطّي مأخذ النقل، لجاز أبطال الشريعة بالعقل، وهذا باطل»[1] وقال الغزالي: «إيّاكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً»[2].

(1) الموافقات، ج.3، ص.13، ومقال الشيخ علي الخفيف في مجلة الوعي الإسلامي عدد 47/ 1388هـ.

(2) القسطاس المستقيم، ص.101.



المبحث الثاني

في أدلّة الأحكام الشرعيّة عند الشيعة

أولاً: في عصر النّص.

ثانياً: في عصر الاجتهاد.



المبحث الثاني

في أدلّة الأحكام الشرعيّة عند الشيعة[1]

أولاً: في عصر النّص

بدأ عصر النّص ببعثة الرّسول (ص) وينتهي بغيبة الإمام الثّاني عشر، حوالي 329هـ[2]. ويمكن النّظر في أدلّة الأحكام في هذا العصر في عهدَين: ـ عهد الرّسول (ص) وعهد الأئمّة (رض).

(1) المقصود بلفظ الشيعة حيث أطلقت في هذا البحث، هم الشيعة الإماميّة الاثنا عشرية. وكذا إذا وردت كلمة الإماميّة بمفردها؛ فإنما أعني بها الاثني عشرية فقط، وعند التعبير عن رأي إحدى فرق التشيّع الأخرى، فسأذكرها باسمها المميّز كالزيدية، والإسماعيلية. ومن المعروف أنّ المُعتَزِلة يطلق عليهم «أهل العدل والتوحيد» ولكن نظراً لتقارب وجهات النظر بينهم وبين الشيعة في المباحث العقلية والكلامية، وقولهم جميعاً بوجوب «العدل الإلهي»، بناءً على نظرية الحُسن والقُبح فقد شملهم هذا اللقب، وأصبحت كلمة العدليّة، يعني بها «المعتزلة والشيعة»؛ لذلك فقد أطلق كلمة العدليّة على الفريقين ما دام الرأي متحداً، وإلاّ احتفظت كلّ فرقة باسمها المميّز تبعاً لاحتفاظها برأيها.

(2) توفّي الإمام الحادي عشر «الحسن العسكري» عام 260 هـ وتولّى الإمامة من بعده، ابنه (محمد المهدي) وعمره خمس سنوات، إذ كان ميلاده ليلة النصف من شعبان، 255هـ. وفي سنة 266هـ دخل سرداب دارهم في (سرّ من رأى) وأمّه تنظر إليه، ثمّ احتجب عن الأعين إلى 329هـ وتسمى هذه الفترة (بالغَيبة الصغرى). وقد عهد بالحكم وإدارة شؤون الطائفة إلى أربعة من أتباعه سمّوا (الوكلاء الأربعة) كانوا سفراء بينه وبين أتباعه. ويقال إنّه كان يتّصل بهم خلال الغيبة وهم: =

عهد الرّسول (ص)

لا خلاف بين المسلمين في أنّ الرّسول (ص) هو مبلّغ الشريعة، ومبيّن الأحكام، وأنّه المرجع في حياته، وأنّ سنّته حجّة بعد مماته بإجماع الأمّة، وإنّ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1].

كما لا خلاف بين المسلمين في شمول الشريعة لكافّة أعمال الإنسان وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان، قال الشيخ كاشف الغطاء: «إنّ لله في كلّ واقعة حكماً. . ، وما من عمل من أعمال المكلّفين من حركة أو سكون

= 1 ـ أبو عمر عثمان بن سعيد بن عمرو العمري الأسدي.
2 ـ ابنه محمّد بن عثمان بن سعيد المتوفى 304هـ.
3 ـ أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي، المتوفى 326هـ.
4 ـ أبو الحسن علي بن محمّد السمري المتوفى 329هـ.
ثم بدأت (الغيبة الكبرى) وهي من سنة 329هـ، ويعتقد الشيعة ببقائه حياً إلى اليوم، وأنّه (المهدي المنتظر) وسيرجع في آخر الزمان (ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجورا)، انظر في ذلك كتاب الغيبة للطوسي، ص.3، والإمام المهدي لعلي دخيل ص.8، وتاريخ العلويّين، ص.179، وأصول الاستنباط، ص.16، وعقيدتنا في الإمام الصادق ص.306، وعقائد الإماميّة، ص.77، وهذه بعض عبارته يقول ص.79 (ولا يخلو من أن تكون حياته وبقاؤه هذه المدّة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له، وليست هي بأعظم من معجزة أن يكون إماماً للخلق، وهو ابن خمس سنين) ويقول في ص.77، (إنّ البشارة بظهور المهدي من ولد فاطمة في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً ثابتة عن النبي ـ ص. ـ بالتواتر وسجّلها المسلمون جميعاً. فيما رووه من الحديث عنه على اختلاف مشاربهم). وانظر نظير هذا الكلام في أصل الشيعة وأصولها ص.107، وانظر باب الغيبة من الشافي في أصول الكافي، جـ4، ص.394 وهذه إحدى رواياته جـ4، ص.403 ـ (أخبرنا محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن ابن محبوب عن اسحاق بن عمار قال ـ قال أبو عبد الله (للقائم (ع) غيبتان إحداهما قصيرة، والأخرى طويلة، الغيبة الأولى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصّة شيعته، والأخرى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصّة مواليه).

(1) وهو مضمون حديث رواه الكليني في كتاب فضل العلم من أصوله، ج.2، ص.126.

إلاّ ولله فيه حكم»[1]. وأنّ كتاب الله المنزل على رسوله الأمين والمدوّن بين الدفّتين ـ بدون أن يزاد فيه حرف أو ينقص ـ[2] هو حجّة الحجج:

---

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص. 112، وانظر باب الرد إلى الكتاب والسنّة، وأنّه ليس شيء من الحرام والحلال وجميع ما يحتاجه الناس إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنّة، الشافي في أصول الكافي، ج. 2، ص. 130.

(2) ادعى الإجماع على ذلك، كلّ من: الشريف المرتضى والشيخ المفيد، والشيخ البهائي والشيخ الطوسي، قال في كتابه التبيان: (وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فممّا لا يليق به؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا) عن محاضرات في أصول الفقه الجعفري ص. 92، وانظر البيان في تفسير القرآن، ج. 1 ص. 252/ 291. وقال العاملي في (عقيدتنا في الإمام الصادق، ص. 161، أجمعت كلمة علمائنا خصوصاً المحققين منهم على عدم النقص والزيادة فيه) أما دعوى النقص (فإنه قول شاذ لا يعبأ به لمخالفته لما أجمعت عليه الأمّة من عدم دخول النقص على القرآن). وقال المحقّق الخوئي في (البيان في تفسير القرآن)، ج. 1، ص. 252/ 291 (ادّعى الإجماع جماعة كثيرون على عدم الزيادة في القرآن، وأنّ مجموع ما بين الدفّتين كلّه من القرآن) وقال الشيخ المظّفر في (عقائد الإمامية)، ص. 59، (وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق أو مغالط أو مشتبه، وكلّهم على غير هدى).

وأرى ما دام المعتمدون من علماء الطائفة يذهبون إلى أنه لا تبديل ولا تحريف ولا نقص ولا زياة في كتاب الله أن تكتفي بذلك، ولا داعي لترديد بعض الآراء الشاذة وذكر الروايات الواهية والموضوعة في ذلك.

وأحب أن أقول : إنّ محاولة البعض الاعتذار عن تلك الروايات، بأنّ ما نقص من القرآن، لا يقدح في حجيّته، ولا يخلّ في معناه. لأنّه كان من باب التفسير كحذف اسماء الآئمة من آل البيت. أو ادعاء أنّ النقص إنما هو في التأويل لا في التنزيل، أو ادعاء أنّ قسماً من التنزيل كان من قبيل التفسير للقرآن، وليس من القرآن نفسه. أحبّ أن أقول: إنّ هذه الاعتذارات لا تحول دون ما يؤدي إليه هذا القول من ادّعاء النقص في كتاب الله ولا تدفع التهمة عمن ادعى النقص من الشيعة، بالإضافة إلى مخالفتها لإجماع المحققين منهم، ولإجماع مجتهدي المذاهب الإسلامية كافة، ولنصوص القرآن الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ انظر في ذلك البيان في تفسير القرآن، ص. 250، دراسات في الأصوليّة العملية، ج. 3، ص. 82، عقيدتنا في الإمام الصادق، ص. 161، عقائد الإماميّة، ص. 59 «الأصول العامّة»، ص. 100، ومحاضرات في أصول الفقه الجعفري، ص. 87 والإمام الصادق، ص. 321، ومع أبي زهرة في الإمام=

ومصدر الشريعة الأوّل، وما عداه من أدلّة، فإليه تنتهي.

وهنا أمران لا بدّ من بحثهما لما لهما من أثر بالغ فيما بعد.

الأمر الأول: تقرير مبدإ الاجتهاد

ذهب كثير من علماء الشيعة، ومحقّقي المذهب إلى أنّ مبدأ الاجتهاد قد تقرّر في هذا العهد، وإنّه وجّه صحابته نحو ذلك. وهذا شيء بديهي لأنّ الرّسول (ص) إذا لم يكن قد أقرّ هذا المبدأ، وفتح بابه بنفسه، فكيف جاز لأمّته الاجتهاد من بعده، قال الشيخ كاشف الغطاء: «فباب الاجتهاد كان في زمن النّبي مفتوحاً، بل كان أمراً ضرورياً عند من يتدبّر»[1]. وقال شرف الدين: «إنّ تقرير هذا المبدأ في عهد النّبي قضيّة قياسها معها فالشرع الحكيم لا ينسى أساساً كالاجتهاد يطوّر به شريعته»[2]. إلاّ أنّ جمهور الشيعة يمنعون تعبُّد الرّسول (ص) بالاجتهاد فيما لم يكن لديه فيه شيء. قال العلاّمة الحلي في مبادئ الوصول: «لا يصحّ في حق النبي.. لأنّ الاجتهاد إنّما يفيد الظنّ وهو (ص) قادر على تلقيه من الوحي.. ولأنّ الاجتهاد قد يخطيء وقد يصيب ولا يجوز تعبّده لأنّه يرفع الثقة بقوله»[3]. وقال في تهذيب الوصول: «الحقّ أنّه (ص) لم يكن متعبِّداً بالاجتهاد» لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى»[4]. وأجاز بعضهم تعبّده به، ولكنّهم ذهبوا إلى عدم وقوعه منه.

= الصادق ص206 وهذه عبارته.. (الإماميّة يردّون ما يخالف القرآن، ويضربون روايات النقص عرض الحائط) وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري، ج.1، ص.115 حيث ذكر قول الروافض في القرآن هل زيد فيه أو نقص منه ـ (الفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة، ويزعمون أنّ القرآن ما نقص منه، ولا زيد فيه، وإنّه على ما أنزل الله على نبيه ـ ص. ـ لم يغير ولم يبدل ولا زال عما كان عليه).

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص.114.

(2) مقدّمة النص والاجتهاد، ص.71.

(3) مبادئ الوصول، ص.17.

(4) تهذيب الوصول، ص.100 وانظر: عدة الأصول، ص.116.

وعلى تقدير وقوعه فإنّهم لا يجوّزون الخطأ عليه؛ لأنّه معصوم عن الخطأ عمداً ونسياناً؛ ولأنّه لو جاز ذلك لم يبق وثوق بأوامره ونواهيه. قال المحقِّق الحلّي: «هل يجوز أن يكون النّبي متعبِّداً باستخراج الأحكام الشرعيّة بالطرق النظريّة الشرعيّة عدا القياس؟ لا نمنع من جوازه، وإن كنّا لا نعلم وقوعه، وعلى هذا التقدير فهل يجوز أن يخطيء في اجتهاده؟ الحقّ إنّه لا يجوز»[1].

الأمر الثاني: إيداع الشريعة أو خزن العلم

من أجل توضيح هذه النظريّة العامّة، والتي تعتبر الدعامة الأولى للمذهب، وأساسه المتين، والتي حرص الشيعة في كلّ عصر ومصر على تجلِّيتها، وسوق الأدلّة عليها حتى أصبحت من بديهيّات المذهب. وضروريّات الدين عندهم. تساءل؛ هل بلّغ الرّسول (ص) كلّ ما لديه من علم ووحي مما يتعلّق ببيان الشريعة لأصحابه الحافّين به!؟ ليتولّوا من بعده عمليّة التبليغ والتعليم والنشر، أو أنّه (ص) أظهر جزءاً فقط حسب وقوع الحوادث، ونزول البلاء في عصره، وكتم الباقي عن الأمّة، لكنّه (ص) أودعه أحد صحابته، ليتابع مهمّة تبليغ الرِّسالة وبيان الأحكام، واكمال الشريعة، وتطوّرها بما يتفق ومبدأ عموم الشريعة وشمولها؟

أجمع الشيعة على الثاني وذهبوا إلى أنّ جميع علوم الشريعة، وكلّ ما أفاده النّبي من العلوم قد تعلّمها منه علي (رض) وأنّ النّبي (ص) أودع لديه كافّة الأحكام وعلوم الإسلام، فأظهر منها جزءاً في حياته ـ حسب الحاجة ـ ثم أودع الباقي إلى من سيليه من أبنائه المعصومين. وهكذا كلّ إمام يودع ما تبقّى لديه من علم وبيان إلى الإمام الذي يليه. قال الشيخ آل كاشف الغطاء: «إنّ حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام.

---

(1) معارج الأصول، ص. 118.

وكتمان جملة، ولكنّه ـ سلام الله عليه ـ أودعها عند أوصيائه كلّ وصيّ يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة من عامّ مخصّص، أو مُطلَق أو مقيّد، أو مُجْمَل مبيّن إلى أمثال ذلك. فقد يذكر النبي عامّاً ويذكر مخصّصه بعد برهة حياته وقد لا يذكره أصلاً بل يودعه عند وصيّه إلى وقته»[1].

وقال الشيخ بحر العلوم: «لمّا كان الكتاب العزيز متكفّلاً للقواعد العامّة دون الدّخول في تفصيلاتها، احتاجوا إلى سنّة النبي. . ، والسنّة لم يكمل بها التشريع؛ لأنّ كثيراً من الحوادث المستجدّة لم تكن على عهده (ص) احتاج أن يدخّر علمها عند أوصيائه، ليؤدّوها عنه في أوقاتها»[2].

وقال صاحب حقائق الأصول: «إنّ الأحكام صدرت من الله تعالى جميعاً ونزلت على رسوله وهو بلّغ إلى أوصيائه، وهم بلّغوا إلينا»[3].

وقال صاحب الفصول: ـ (ثبت عندنا بالأخبار والآثار من أنّ الله تعالى في كلٍّ واقعة حكماً معيّناً بيّنه لنبيّه (ص) وبيّنه النبي لأوصيائه، فالأحكام كلّها مقرّرة عندهم مخزونة لديهم)[4].

ومقتضى هذه النظريّة إنّ كتاب الله وسنّة نبيّه غير كافيين في التشريع ولا وافيين بالبيان.

ومن هنا قال بعضهم إنّ علماء السنّة إنّما لجأوا إلى التوسّع في الاجتهاد؛ لأنّهم اكتفوا بكتاب الله وسنّة نبيّه وهما على حدّ تعبير بعض الشيعة لا يفيان إلاّ بجزء بسيط من البيان. يقول الشيخ باقر الصدر: «وقد

---

(1) أصل الشيعة وأصولها ص. 112، وانظر: عقيدتنا في الإمام، ص. 76، والعقيدة والشريعة، ص. 175، 189.
(2) مصابيح الأصول، ص. 4.
(3) المقام الثالث من الأدلّة العقلية (غير مرقم الصفحات).
(4) الفصول، ص. 339.

ساعد على شيوع هذه الفكرة في صفوف فقهاء العامّة (أهل السنّة)، اتجاهم المذهبي السنّي؛ إذ كانوا يعتقدون أنّ البيان الشرعي يمثل في الكتاب والسنّة النبويّة، المأثورة عن الرّسول (ص) فقط ولمّا كان هذا لا يفي إلاّ بجزء من حاجات الاستنباط، اتّجهوا إلى علاج الموقف وإشباع هذه الحاجات عن طريق تمطيط العقل، والمناداة بمبدإ الاجتهاد»[1].

وقد وضح لنا أنّ علماء السنّة لا يقولون بهذه النظريّة، وفي نفس الوقت يذهبون إلى استقلال الكتاب والسنّة النبويّة في بيان الشريعة، ويقولون باشتمالها على أحكام لكلٍّ ما ينزل بالإنسان. قال الإمام الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[2] وكيف يدعيّ مسلم النقص في البيان الشرعي!؟ والله تعالى يقول: ـ ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3]. ومبلّغ الشريعة يقول: «تركت فيكم ما أن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وسنّتي». ومع نفي علماء السنّة لهذه النظريّة، فإنهم يعرفون لعلي بن أبي طالب والسبطين قدرهم لأنّهم من فقهاء الصحابة، وجمهور أهل السنّة يرون آراء فقهاء الصحابة حجّة بشروط معيّنة، إذ الظاهر، أنّهم سمعوها من الرّسول (ص) أمّا التابعون ومن بعدهم من أئمّة آل البيت، فهم في نظر أهل السنّة مجتهدون كباقي المجتهدين من أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي ولا حجّة في قول أحد منهم.

وبالنظر لأهمّية هذه النظريّة وخطورتها لدى الشيعة، نسوق أهم أدلّتهم عليها.

---

(1) المعالم الجديدة، ص.37، وانظر: مصابيح الأصول، ص.4.
(2) الرسالة، ص.20.
(3) سورة النحل، الآية: 89.

1 ـ قال رسول الله (ص): «يا أيها الناس إني تركتُ فيكم ما رن أخذتم به لن تضلّوا كتاب الله وعترتي»[1].

وقال (ص): «أنا مدينة العلم، وعليّ بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب»[2].

وقال: «ما علمت شيئاً إلا علّمته علياً»[3].

وقال (ص): «علي باب علمي، ومبين من بعدي لأمّتي ما أرسلت به»[4].

2 ـ وقال الإمام علي (رض) في إحدى خطبه: «وأعلموا أنّكم لن تعرفوا الرّشد حتّى تعرفوا الذي تركه، ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتّى تعرفوا الذي نقضه، ولن يمسكوا به حتّى تعرفوا الذي نبذه، فالتمسوا ذلك من عند أهله»[5].

وقال في خطبة أخرى: «نحن شجرة النبوّة، ومحطّ الرِّسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم»[6].

وقال: «نحن خزّان علم الله، ونحن تراجمة وحي الله، نحن الحجّة على من دون السماء ومن فوق الأرض»[7].

3 ـ قال الإمام الصادق: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث

(1) كنز العمال، ج. 1، ص. 44 عن المراجعات ص. 41، وتوضيح المراد، ص. 677.

(2) (3) غاية المرام عن مناقب ابن المغازلي ا، لباب (25) عن أصول الاستنباط، ص. 271.

(4) كنز العمال، ج. 1، ص. 156 عن المراجعات ص. 272.

(5) نهج البلاغة، ج. 2، ص. 43 من الخطبة رقم 143 عن المراجعات، ص. 172.

(6) نهج البلاغة، ج. 1، ص. 201 خطبة رقم 101 عن المراجعات، وانظر الشافي في أصول الكافي، ج. 3، ص. 162.

(7) الكافي ج. 1 ص. 91 عن الإمام الصادق 194، وانظر: الشافي، في أصول الكافي، ج. 3، ص. 162.

جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين. حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله»[1].

وهذه الأحاديث وكلّ ما جاء في معناها من آثار لا تخرج في نظر أهل السنّة والجماعة من نوعين:

1 ـ غاية ما يدلّ عليه هذا النّوع هو بيان مزيد فضلهم في شرح وبيان دين الله، والاجتهاد في أحكامه، وإنّهم أهل للاقتداء بهم، وليس فيها دلالة قطعيّة على أن أقوالهم سنن يجب العمل بها كسنّة النبي (ص) قال الشوكاني: (واستدلّوا بأحاديث كثيرة جداً تشتمل على مزيد شرفهم، وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجّيّة قولهم)[2].

2 ـ ينازعون في ثبوته، ولا سيّما أنّ بعضه معارض بالروايات الصحيحة، التي اعتمدها أهل السنّة كقوله (ص) **«تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي أبداً كتاب الله وسنّتي»**[3].

---

(1) الشافي في أصول الكافي، كتاب فضل العلم، ج.1، ص.103.

(2) إرشاد الفحول، ص83,..

(3) ومما يبطل ما ذهب إليه الشيعة في هذا الأمر الخطير ما يأتي:

1 ـ قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

وجه الاستدلال: إنّ الخطاب إلى المسلمين جميعاً، والامتنان عليهم بإكمال الدين يستلزم بيانه لهم. لا كتمان شيء منه عنهم، وبيانه فقط لآل بيته عليهم الصلاة والسلام.

2 ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ...﴾ [المائدة: 67].

وجه الاستدلال: حيث إنّ الرّسول (ص). ـ إلى الناس كافة وليس إلى أهل بيته فقط. فالتبليغ يجب أن يكون إلى الكافة. دون اختصاص أحد بشيء من التبليغ دون الآخرين. وهذا هو الذي وقع من التبليغ العام. ولله الحمد والمنة.

3 ـ قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]. =

أما ما صحّ من روايتهم عن رسول الله (ص) فلا نزاع في حجيّته. ومن البديهي أن نقول إنّه لا حجّة لأحد في عهد الرّسول (ص) سوى قوله وفعله وتقريره وكتاب الله، المبلّغ إلينا بكامله، وهو المدوَّن بين الدفّتين.

عهد الأئمّة[1]:

عرفنا أنّ الشيعة ذهبوا إلى أنّ الرّسول (ص) أودع قبل أن ينتقل إلى جوار ربّه كافّة علوم الدين وأحكام الشريعة. عن الإمام عليّ (ع) وهو

= وجه الاستدلال: إنّ التنزيل للنّاس، والبيان للنّاس، وليس لفرد أو طائفة منهم، ولو كانوا أهل بيته ـ رض ـ.

4 ـ ليس كلّ المنقول على أئمّة الشيعة يفي بالحوادث والوقائع المستجدّة، بدليل وجود الاجتهاد عندهم في مسائل كثيرة جداً، ووجود الاختلاف الكثير جداً في هذه المسائل. ما يدلّ على عدم كفاية بيانات الأئمة، وهذا يستلزم القول بعدم وفاء الشريعة وتماميتها للوقائع والأحداث، حتى لو قلنا بأنّ بيانات الأئمة تعتبر جزءا من الشريعة المنزلة وهذا بدوره يؤدي إلى وقوعهم فيما فروا منه، وانتقدوا غيرهم عليه. فيكون القول بوفاء القرآن والسنّة النبوية الكريمة لجميع الأحداث ص.راحة أو دلالة القول السديد الصحيح.

(1) الإمامة رئاسة عامّة في الدين والدنيا نيابة عن النبي ـ ص. ـ قال العلامة الحلّي: (الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص نيابة عن النبي)، توضيح المراد ج.2 ص.672 والإمامة من أصول الدين عن الشيعة فهي ص.نو النبوة؛ لأنّ ما يحصل بها من الأغراض يحصل بالإمامة، ونصب الإمام واجب على الله تعالى؛ لأنّه من باب اللطف وكلّ لطف واجب عليه تعالى، ولا بدّ أن يعرفه، وينصّ عليه بشخصه واسمه وخصوصيّاته بواسطة النبي، حتّى يتمكن الناس من طاعته واتباعه، والإمام معصوم عن الخطإ عمداً وسهواً؛ لأنه خازن الشرع وحافظه، وكلّ حافظ للشرع ينبغي أن يكون معصوماً.

ويعتقد الشيعة أنّ المنصوص عليه بالإمامة، والعصمة هو علي ابن أبي طالب ـ كرم ـ ثمّ أحد عشر من ذريته، قال الشيخ الشيرازي في القول السديد في شرح التجريد ص.349، (الإمام بلا فصل بعد النبي ـ ص. ـ هو علي بن أبي طالب ص.لوات الله عليه. وانظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلّي، وهذه بغض من عباراته ص.283 (قالت الإماميّة أنّ نصبه واجب على الله تعالى) وفي ص.284 (أقول: ـ ذهبت الإماميّة والإسماعيلية إلى أن الإمام يجب أنّ يكون معصوماً) وفي ص.288 (أقول ذهبت الإماميّة خاصة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه). =

بدروه أودعها للإمام الحسن. . . ، وهكذا إلى الإمام الثاني عشر، ثم ورثها علماء الطائفة، وهنا أمور لا بدّ من بيان وجهة نظر الإماميّة فيها.

الأمر الأوّل:

يؤكِّد الإماميّة على أنّ الإمام ليس مجتهداً كباقي المجتهدين، وأنّه لا يكتسب العلم والمعرفة كغيره من العلماء عن طريق النّظر، والكتب، والشيوخ، بل يكتسب المعارف والأحكام الشرعيّة إمّا عن طريق النبي، وإمّا عن طريق الإمام الذي قبله، وإمّا عن طريق الإلهام.

قال الكليني: «إنّ الأئمّة إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»[1]. وقال الشيخ المظفّر: «لا يحكمون إلاّ عن الأحكام الواقعيّة عند الله تعالى كما

= وانظر عقائد الإماميّة وهذه بعض عباراته قال في ص. 65 (نعتقد أنّ الإمامة، أصل من أصول الدين لا يتمّ الإيمان إلاّ بالاعتقاد بها. كما نعتقد إنّها كالنبوة لطف من الله تعالى) وفي ص. 66 (إنّ الإمامة لا تكون، إلاّ بالنص من الله تعالى على لسان النبي، أو لسان الإمام الذي قبله.

والأئمة المنصوص عليهم عند الإماميّة اثنا عشر أماماً وهم:

اسم الإمام	كنيته	لقبه	ميلاده ووفاته
1 ـ علي بن أبي طالب	أبو الحسن	المرتضى	23ق هـ ـ 40 ب هـ
2 ـ الحسن بن علي	أبو محمد	الزكي	2هـ ـ 50هـ
3 ـ الحسين بن علي	أبو عبدالله	الشهيد	3هـ 61هـ
4 ـ علي بن الحسين	أبو محمد	زين العابدين	38 ـ 95هـ
5 ـ محمّد بن علي	أبو جعفر	الباقر	57 ـ 114هـ
6 ـ جعفر بن محمد	أبو عبد الله	الصادق	83 ـ 148هـ
7 ـ موسى بن جعفر	أبو إبراهيم	الكاظم	128 ـ 183هـ
8 ـ علي بن موسى	أبو الحسن	الرضا	148 ـ 203هـ
9 ـ محمّد بن علي	أبو جعفر	الجواد	195 ـ 220هـ
10 ـ علي بن محمّد	أبو الحسن	الهادي	212 ـ 254هـ
11 ـ الحسن بن علي	أبو محمد	العسكري	232 ـ 260هـ
12 ـ محمّد بن الحسن	أبو القاسم	المهدي	256 ـ 000!؟

(1) كتاب الحجة من أصول الكافي، ج. 3، ص. 231.

هي وذلك عن طريق الإلهام كالنبي عن طريق الوحي أو عن طريق التلقّي من المعصوم قبله»[1].

الأمر الثاني:

إنّ الأئمّة لاحظوا مبدأ عموم الشريعة وشمولها، فأصّلوا الأصول، وقعّدوا القواعد، ودعوا أتباعهم ومريديهم إلى الاجتهاد أثناء البعد عنهم وأثناء الغيبة.

روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله أنّه قال: (إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرَّعوا)[2] وروى أحمد بن أبي نصر عن الرِّضا أنّه قال: (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع)[3].

ومن الأصول التي ألقوها: «أصَالَة الإبَاحَة، وأَصَالة البرَاءَة»، و«أصالة الصحّة»[4] ومن القواعد التي وضعوها: «قاعدة اليد»[5]، و«قاعدة القُرعَة»، و«قاعدة التخيير بين المتعارضَين»[6].

الأمر الثالث

إنّ الشيعة كانوا إذا عُرِض لهم أمر أو نزل بهم بلاء، عرضوه أوّلاً على كتاب الله، فإن لم يجدوا فيه الحكم، عرضوه على سنّة النبي (ص) فإنّ لم يجدوا. .، عرضوه على الإمام وقوله الفصل والحكم، فإنّ كانوا بعيدين عنه راجعوا أقواله، وتتبّعوا أفعاله وتقريراته، فإن لم يجدوا

(1) عقائد الإماميّة، ص. 67.
(2) عقيدتنا في الإمام الصادق، ص. 298.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) قاعدة اليد: هي الحكم بملكيّة شيء، لشخص شرعاً، وترتيب آثار الملكيّة له، مع الشك فيها. وكونه مسلّطاً عليه، ومتصرّفاً فيه خارجاً.
(6) عقيدتنا في الإمام الصادق، ص. 298.

ضالّتهم لجؤوا إلى الاجتهاد. قال الشيخ علي نقي الحيدري: (أمّا فقهاء الشيعة فإنّهم كانوا يرتوون في تلك العصور فيما لم يجدوه في الكتاب والأحاديث النبويّة، من مناهل علوم أئمّة أهل البيت.

النتيجة ـ نستخلص ممّا مرّ عدّة نتائج:

الأولى: إنّ الإماميّة يذهبون إلى الأئمّة (رض) بعد وفاة النبي (ص) كانوا هم المصدر والمرجع في تفهّم أسرار القرآن، وتعرّف أحكام الشريعة، وسائر العلوم والفنون، وإنّ أوامرهم ونواهيهم، وأعمالهم وتقريراتهم حجّة؛ لأنّها تمام الشرع وصنو السنّة بل إنّها هي (فالإمامة استمرار للنبوّة)[1].

وعليه فالسنّة عند الإماميّة هي «كلّ ما يصدر عن المعصوم من قول أو فعل أو تقرير»[2]. وبذلك تكون أدلّة الأحكام في هذا العهد هي أيضاً الكتاب، والسنّة بمفهومها الواسع ومعناها الجديد، الذي لم يكن معروفاً من قبل. قال السيِّد باقر الصدر: «السنّة وهي كلّ بيان صادر عن الرَّسول (ص) أو أحد الأئمّة المعصومين»[3].

الثانية: لا فرق ـ عند الإماميّة ـ بين الرّسول والإمام، من حيث حجّيّة ما صدر عنه إذ كلّ منهما مبلّغ عن الله تعالى، ومشروع لأحكامه، ومبيّن لهديه، ويجب على المسلمين اتّباعه وإطاعته، ولا تجوز مخالفته والردّ عليه. لأنّ الرّادّ على الإمام رادّ على الله تعالى، وهو على حدِّ الشرك أقرب[4] نعم، النبي (ص) يوحى إليه، والإمام يُلهَم، إلاّ أنّ

---

(1) عقائد الإماميّة، ص. 66.

(2) انظر: الأصول العامة، ص. 123، وأصول الفقه للمظّفر، ج. 3، ص. 51.

(3) المعالم الجديدة، ص. 32، وانظر: مصابيح الأصول، ص. 4، ومناهج الأحكام، ص. 158.

(4) انظر عقائد الإماميّة ص. 36، وأصول الفقه للمظّفر ج. 3 ص. 51.

عصمة الإمام عن الخطإ عمداً وسهواً كالنّبي تلغي هذا الفارق البسيط.

الثالثة: إنّ عصر النّص ـ عند الإماميّة ـ مستمرّ حتى بدء الغيبة الكبرى حوالى 330هـ في حين أنّ المعروف أنّ عصر النّص ينتهي، عند «أهل السنّة» بوفاة الرّسول (ص) عام 10هـ. قال السّيد باقر الصدر: «أمّا الإماميّة فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النّص الشرعي لأنّ الإمام امتداد لوجود النّبي»[1].

الرّابعة: إنّ الاجتهاد في هذا العصر كان محدوداً جداً، وكان أثناء البعد عن الإمام، كما كان عليه الحال في اجتهاد الصحابة، أثناء البعد عن النّبي (ص) إذ لم تكن هناك حاجة ملحّة للاجتهاد، والنّبي (ص) أو الإمام بين ظهرانيهم، يبيّن لهم ما أشكل عليهم من أمر دينهم، بل لقد نفى الاخباريون منهم وقوع أي اجتهاد من أصحاب الأئمّة، في عصر النّص لا في حال البعد عن الأئمّة، ولا في حال القرب منهم. وسيأتي تفصيل الكلام عنه. ومقتضى ذلك، أنّ الصناعة الفقهيّة كانت مبتدئة ومتخلّفة في هذا العصر عند الإماميّة. وبالتالي لم تكن هناك دراسات موسّعة لقواعد الاستنباط وأصول الفقه. قال السيّد باقر الصدر: (إنّ أصحاب الأئمّة، وفقهاء مدرستهم، مضوا بدون علم أصول، ولم يكونوا بحاجة إليه)[2].

---

(1) المعالم الجديدة ص. 55.

(2) المصدر نفسه حيث يقول في ص. 54 (إنّ نمو التفكير الأصولي ينتج عن الحاجة إلى الأصول في عالم الاستنباط، وإنّ هذه الحاجة تاريخية، تتسع وتشتد بقدر الابتعاد عن عصر النصوص، ومن الطبيعي أن يوجد ذلك الفارق الزمني وأن يسبق التفكير الأصولي السني إلى النمو والاتّساع؛ لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي (ص) فحين اجتاز التفكير الفقهي السنّي القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط، الأمر الذي يوحي بالحاجة الشديدة إلى وضع القواعد العامة الأصوليّة لملئها. =

وهذا ما يفسِّر لنا نضج الدراسات الفقهيّة، والأصوليّة، وبدء مرحلة التصنيف عن أهل السنّة قبل الإماميّة بما يقرب من قرنين من الزمان[1].

ثانياً: في عصر الاجتهاد

يبدأ عصر الاجتهاد في أعقاب الغيبة الصغرى، ويستمرّ حتّى يومنا هذا. ولا يعني ذلك أنّ السابقين لم يتعبّدوا بالاجتهاد، فقد عرفنا أنّ الاجتهاد كان موجوداً منذ عهد النّبي (ص) وأنّ الأئمّة دعوا إلى الاجتهاد، وضبطوا قواعده. فقد قيل إنّ الإمامين الباقر والصادق (رض) ألقيا إلى

= وأمّا الإماميّة فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النصّ الشرعي؛ لأنّ الإمام عليه السلام امتداد لوجود النبي (ص) فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإماميّة من الاستنباط أقلّ بكثير إلى الدرجة التي لا تفسح المجال، للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول. ولهذا نجد أنّ الإماميّة بمجرّد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم، ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص، تفتّحت ذهنيّتهم الأصوليّة، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة. وحقّقوا تقدّماً في هذا المجال على يد الرواد النوابغ من فقهائنا، من قبيل الحسن بن علي أبي عقيل، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، في القرن الرابع...

وقال في ص.79 عن علم الأصول: (فهو علم لم ينشأ في النطاق الإمامي إلاّ بعد الغيبة).

وقال في ص.77، وهو يبيّن أسباب رفض (الأخباريين) للاجتهاد وأصول الفقه (سبق السنّة تاريخياً إلى البحث الأصولي، والتصنيف الموسَّع فيه. فقد أكسب هذا علم الأصول إطاراً سنّياً في نظر هؤلاء الثائرين عليه، فأخذوا ينظرون إليه بوصفه نتاجاً للمذهب السنّي).

إلاّ أنّ صدراً آخر، وهو صاحب تأسيس الشيعة ادعى في ص.310 (أن أوّل من أسس أصول الفقه، وفتح بابه، وفتق مسائله (الإمام الباقر)، وأوّل من صنّف فيه هشام بن الحكم ـ شيخ المتكلّمين في الأصوليّين من الإماميين ـ صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها.

والحقيقة أن في كلام الصدر الأول، ما يغني عن الإجابة عن إدّعاء الصدر الثاني، ومع ذلك نقول له: إنّ فتح الباب، وفتق المسائل، وكتابة بحث، له علاقة بالأصول شيء والتصنيف فيه كعلم له أبعاده وحدوده ـ كما فعل الإمام الشافعي ـ شيء آخر.

(1) المصدر نفسه.

أصحابهما والرّواة عنهما القواعد الأصوليّة، التي يحتاج إليها المجتهد في استنباط الأحكام، وبيان الوظيفة العمليّة عند فقدان الدليل على الحكم الواقعي[1]، إلاّ أنّ الاجتهاد فيما مضى كان في حدود ضيّقة، وفي حالات خاصّة، بالنّظر إلى أنّ الإماميّة كانوا يعيشون في عصر النّص، ويتعبّدون بسنّة الأئمّة، وببدء الغَيبَة الكبرى 330هـ تولّى زمام السّلطة العلماء المجتهدون، وهم ورثة علم الأئمّة ونوّابهم، لهم ما للأئمّة من القضاء والحكومة بين الناس، وأخذ حقوق الإمام من الأموال، ويجب على الناس الرّجوع إليهم في كلّ شيء، وتجب طاعتهم، ولا تجوز مخالفتهم والردّ عليهم؛ لأنّ الرادّ عليهم رادّ على الإمام، والرادّ على الإمام رادّ على الله تعالى[2]. وقد ورث الشيعة عن الأئمّة ثروة ضخمة من السنن والأخبار، إذ هي ثمرات فكريّة وعمليّة لاثني عشر إماماً عاشوا في ثلاثة قرون تقريباً، وكان لديهم ـ بناء على نظريّة الإيداع ـ علم الله ورسوله، وكان لهم أصحاب لازموهم[3]، وأخذوا العلم عنهم فأودعوه بطون الكتب، وصدور الرِّجال[4]. ولكن هل يقف الشيعة عند هذه الثروة من

---

(1) انظر عقيدتنا في الإمام الصادق ص. 298، وتأسيس الشيعة ص. 310.

(2) انظر عقائد الإماميّة ص. 36.

(3) منهم أبان بن تغلب، قيل إنه روى عن الصادق ثلاثين ألف حديث، ومنهم محمّد بن مسلم، وقد قيل، إنّه روى عن الصادق ستة عشر ألف حديث، وعن أبيه ثلاثين ألف حديث ومنهم، زرارة بن أعين، وهو أكثر الروّاة حديثاً، وأغزرهم علماً.

(4) قيل إنّ الذين رووا عن الإمام الصادق وحده، كان عددهم أربعة آلاف من مشهوري أهل العلم، وقد أثر عن أصحاب الأئمة كتب كثيرة في السنن، سمّيت بالأصول عرف منها أربعمائة أصل، جمعت ونقحّت بعد ذلك في أربعة كتب.
أوّلها: كتاب الكافي للشيخ أبي جعفر محمد الكليني المتوفّى سنة 329هـ ويشتمل على (16199) حديثاً في الأصول والفروع. **ثانيها**: كتاب «من لا يحضره الفقيه» للشيخ أبي جعفر الصدوق «محمد بن علي بن الحسين القمّي» المتوفى 381، ويشتمل على 9044 حديثاً. **ثالثها**: كتاب «التهذيب» المشتمل على «13590» حديثاً، **رابعها**: كتاب «الاستبصار» المشتمل على «5511» حديثاً والكتابان الأخيران لشيخ الطائفة الطوسي المتوفّى 460هـ.

الأخبار والفتاوى والأحكام؟ ويجمدون على ظواهرها، باعتبار أنّ فيها الكفاية، ولولا أنّها تامّة وافية بالبيان لما غيّب الإمام ولظهر ليبيّن للناس أمر دينهم، وحكم ما ينزل بهم؟

أم لا بدّ من الاجتهاد ليبقى المذهب نامياً متطوّراً يجد فيه الإنسان حلاًّ لكلِّ ما ينزل به، ويعترضه من مشاكل. لا سيّما وأنّ النّصوص تتناهى والحوادث لا تتناهى. وإنّ لله في كلِّ واقعة حكماً «ولا يخلو شيء من الأشياء من حكم واقعي لله فيه، وإن سُدّ علينا طريق علمه»[1].

إلى الأوّل: ذهب جماعة من الشيعة الإماميّة. ودفعهم هذا الرّأي إلى القول بصحّة كلّ ما في (الكتب الأربعة) من أحاديث فعملوا بالضّعيف والمُرسَل، بل وبالشاذّ النادر أيضاً، وازدادوا شططاً وغلوًّا حين ذهبوا إلى أنّ ظواهر النّصوص من الكتاب المجيد ليست بحجّة؛ وذلك لأنّ فهم القرآن ـ على زعمهم ـ مختصّ بمن نزل عليه بالملائكة فقط[2]، وجرّدوا العقل من كلِّ صلاحيّاته وحجروا عليه حجراً تامّاً، وشنّوا هجوماً عنيفاً على أصول الفقه، باعتباره طريقاً للاجتهاد ووسيلة للاستنباط، وسمّي هؤلاء (بالأخباريين)[3] وبالمحدِّثين؛ لوقوفهم عندما أُثِر من أخبار عن الأئمّة (رض).

---

(1) عقائد الإماميّة، ص. 46.

(2) انظر: البيان في تفسير القرآن، ج. 1، ص. 285.

(3) كادت هذه الجماعة تنسى وتندثر آراؤها وأفكارها حتى جاء «الميرزا محمد أمين الاسترأبادي» في القرن الحادي عشر الهجري، فأحيا ما اندثر من أفكارها، وجدّد مبادئها، وأتبعه جمع كثير، أهمّهم المحدّث «نعمة الله الجزائري»، والمحدّث «يوسفالبحراني» 1186هـ. وصارت لهذه الجماعة القيادة والسيادة خلال القرن الحادي عشر الهجري، والثاني عشر، وأوائل القرن الثالث عشر، ممّا أدّى إلى جمود الدراسات الأصوليّة، حتى قيض الله لعلم الأصول الرائد المجدد «محمد باقر البهبهاني» المتوفّى 1206هـ فتصدّى للحركة الأخبارية بقوة علمه. فتضاءل شأنها وعادت للركود من جديد. ولا زال في عصرنا بقيّة من علمائهم وعوامهم.

وإلى الثاني: ذهب أكثر الشيعة الإماميّة؛ إذ يعتقدون بوجوب الاجتهاد وجوباً كفائيّاً على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام[1].

وسمّي هؤلاء «بالأصوليين» لأنّهم ساروا في اجتهادهم على أصول وقواعد ولم يقفوا عند الأخبار. قال المحقّق الحلّي: «فإن قيل يلزم على هذا أن يكون الإماميّة من أهل الاجتهاد؟ قلنا الأمر كذلك»[2].

مناهج الاجتهاد

عرفنا إنّ جماعة الأخباريين ليسوا من أهل الاجتهاد، وبالتالي فَهُم يأخذون الأحكام مباشرةً من سنن الأئمّة، بعد أن أتمّت الأخبار التشريع وبيّنت المراد من كتاب الله.

أمّا المنهج الذي سار عليه أهل النّظر والاجتهاد «الأصوليون»، فقد كانوا ولا زالوا إذا نزل بهم بلاء هرعوا إلى كتاب الله، فإن وجدوا فيه الحكم التزموه وإلاّ عرضوا الأمر على السنّة، «قول المعصوم وفعله وتقريره» فإن لم يجدوا ضالّتهم ـ وهذا نادر جداً ـ نظروا هل للعلماء ممّن سبقوهم فتوى في النّازلة؟ اتّفقت عليها كلمتهم وأجمع عليها أمرهم[3]، فإن لم يجدوا لجأوا إلى «العقل» وسنوضّح المقصود منه بعد قليل فهو غايتنا من هذا البحث.

---

(1) انظر: عقائد الإماميّة، ص. 35.

(2) معارج الأصول، ص. 117.

(3) عرف العلامة الحلّي الإجماع في معارج الأصول، ص. 65: بأنّه عبارة عن (اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعيّة أو أمر من الأمور الدينية، قولاً كان، أو فعلاً. وهو ممكن الوقوع «وحجّيّة الإجماع عند الشيعة من جهة كشفه عن رأي المعصوم فقط، لا من جهة أنّ الأمّة لا تجتمع على الخطإ والضلالة كما يقول أهل السنّة، ولهذا لو تحقق الكشف عن رأي المعصوم في العدد القليل، كان إجماعاً وحجّة، قال الشيخ المظّفر في أصول الفقه، ج. 3 ص. 97: (أمّا الإماميّة فقد جعلوا الإجماع أيضاً أحد الأدلّة على الحكم الشرعي. ولكن من ناحية شكليّة واسميّة فقط، مجاراة للنهج الدراسي في=

فإن لم يعثر المجتهد على الحكم الواقعي[1] لهذه النّازلة من الأدلّة السابقة على نحو القَطْع، أو الظنّ[2] وأصبح في حيرة وشكّ، فلا يقف مكتوف الأيدي ـ وقد عرفنا أنّ لله في كلّ واقعة حكماً ـ بل يلجأ إلى

= أصول الفقه عند السنيين أي أنّهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي قول المعصوم، فالحجّيّة والعصمة ليستا للإجماع بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع. .» ولذا توسّع الإماميّة في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار أن اتّفقاهم يكشف كشفاً قطعيّاً عن قول المعصوم، فيكون له حكم الإجماع بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم، وإنّ سُمي إجماعاً؛ بالاصطلاح، ولكن هل هناك وسائل لمعرفة أنّ اتفاق هذه الجماعة كشف عن قول المعصوم، أو لا؟ لقد ذكر علماء الشيعة عدّة وسائل، لعل أظهرها ما قاله الشيخ الطوسي في عدته ج.2 ص.77: (إنّ الأمة إذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب، أو السنّة المقطوع بها ما يدل على خلافة، تعيّن أن يكون حقاً، وإلاّ وجب على الإمام أن يظهر خلافه).

والإجماع قسمان: مُحَصَّل ومَنْقُول، فالمحصَّل هو الذي يُحصِّله الشخص بنفسه، وذلك بأن يطلع على آراء المجتهدين فرداً فرداً، ويجد فتواهم جميعاً متطابقة، ولا شكّ في حجّيّة هذا النوع من الإجماع، والمنقول: هو ما وصل إلى الشخص من طريق النقل فإن كان النقل متواتراً، فهو كالمحصَّل من حيث الحُجيّة، وأما المنقول بطريق الآحاد فالاكثرون على عدم حجيّته انظر كتاب الإجماع للسيد صادق الصدر، ص.97.

(1) (2) يقسم الحكم إلى واقعي، وظاهري، ويقسم الحكم الواقعي إلى أوّلى، (اختياري) وثانوي (اضطراري).

الواقعي الأولي: وهو الحكم المجعول للشيء بواقعه الأولي، من دون ملاحظة ما يطرأ عليه، من عوارض واستثناءات مثل إباحة شرب الماء، وحرمة شرب الخمر.

الواقعي الثانوي: وهو الحكم المجعول للشيء بملاحظة ما يطرؤ له من عوارض تقتضي تغيير حكمه الأولي. مثل وجوب شرب الماء إذا توقّف انقاذ الحياة عليه، وإباحة شرب الخمر للضرورة أو الإكراه.

الحكم الظاهري: وهو الحكم المجعول للشيء عند الجهل بحكمه الواقعي ـ كالحكم بطهارة الإناء أو الشرب أو المكان إذا لم تعلم نجاستها.

انظر إلى أقسام الحكم: الأصول العامة، ص.74، مصباح الأصول، ص.107، مصطلحات الأصول، ص.98، أصول الفقه للمظفر، ج.1، ص.6.

أدلّة أخرى تسمّى «الأصول العَمَليّة» للحصول على الحكم الظاهري[1]. قال الشيخ الأنصاري: (إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ، فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك، في مقام العمل وتسمّى بالأصول العَمَليّة)[2].

وأهم موارد الأصول العمليّة: «البَرَاءَة»[3]، و«الاحتياط»[4]، و«الاستصحاب»[5]، و«التخيير»[6]. وهي لا تخلو إمّا أن تكون مقرّرة من

---

(1) الظنّ: وهو الطرف الراجح من طرفي التردد الاحتمال في الذهن، وهو قسمان: ظن خاصّ، وظن مطلق، الظن الخاصّ: ما دل على حجيّته دليل خاصّ كخبر الواحد العدل، والظن المطلق: أو «الانسداد» وهو ما ثبتت حجيته بدليل الأنسداد، انظر في أقسام الظن، مصطلحات الأصول، ص. 124.

(2) الرسائل، ص. 1 وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 3، ص. 4.

(3) البراءة قسمان: شرعية وعقلية.
البراءة الشرعية: وهي الوظيفة النافية للحكم الشرعي عند الشكّ واليأس من تحصيله.
البراءة العقلية: وهي الوظيفة المقررة من قبل العقل عند عجز المكلّف عن بلوغ الحكم الشرعي ووظيفته.

(4) الاحتياط قسمان: شرعي وعقلي.
الاحتياط الشرعي: وهو عبارة عن حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف أو اجتنابها عند الشكّ فيها والعجز عن تحصيل حكمها الواقعي.
الاحتياط العقلي: وهو عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان فعل يحتمل الضرر الأخروي في تركه، ولزوم ترك فعل يحتمل الضرر الأخروى في فعله.

(5) الاستصحاب: وهو عبارة عن حكم المكلّف من قبل الشرع، أو العقل ببقاء شيء واستمرار آثاره وفيما كان متيقّناً ثبوتاً ومشكوكاً بقاء.

(6) التخيير قسمان: شرعي وعقلي: التخيير الشرعي: وهو عبارة عن جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الأمارتين للمكلف عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما، أو ترجيح أحدهما على الأخرى. التخيير العقلي: وهو عبارة حكم العقل بتخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه.
انظر في ذلك كلّه مصطلحات الأصول ص. 34، 48، والأصول العامّة، ص. 481/ 495/ 505/ 513.

قبل الشرع ويطلق عليها حينئذٍ الأصول العمليّة الشّرعيّة، وإمّا أن تكون مقرّرة من قبل العقل ويطلق عليها حينئذٍ الأصول العمليّة العقليّة.

النتيجة:

ـ نستنتج ممّا مرّ عدّة نتائج:

الأولى: إنّ أدلّة الأحكام الشرعيّة عند الشيعة الأصوليّة أربعة: ـ وهي كتاب الله، وسنّة المعصوم، وإجماع الطائفة، ودليل العقل، وتسمّى الأدلّة الاجتهاديّة. وأمّا عند الشيعة الأخباريّة فالأوّلان فقط أيّ كتاب الله، وسنّة المعصوم. قال الشيخ البحراني: (الأدلّة عند المجتهدين أربعة: ـ الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل. وأمّا عند الأخباريين فالأوّلان خاصّة)[1].

الثانية: إذا لم تسعف المجتهد (الأدلة الاجتهادية) لجأ مرغماً إلى «الأصول العَمَليّة، وهي: البَرَاءَة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب. وتسمّى (الأدلّة الفقاهيّة).

الثالثة: تقسّم الأدلّة الاجتهاديّة إلى قسمين: لفظيّة وعقليّة.

الأدلّة اللفظيّة: وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع.

الأدلّة العقليّة: وهي أقسام وعمّا قريب يأتيك خبرها.

الرابعة: تقسّم الأدلّة الفَقَاهيّة إلى قسمين: أصول عمليّة شرعيّة، وأصول عمليّة عقليّة.

الشّرعيّة:

وهي عبارة عن الوظائف المقرّرة من قبل الشرع، والمجعولة

---

(1) الحدائق الناضرة، ج.1، ص.36.

للمكلّف في حال الشك، وفقدان الأدلّة الاجتهادية، مثل البراءة الشّرعيّة. :

العقليّة:

وهي عبارة عن الوظائف المقرّرة من قبل العقل، ويرجع إليها في حال الشك، وفقدان الأدلّة الاجتهادية، والأصول العمليّة الشرعيّة مثل: البراءة العقليّة.

الخامسة: اتّفق علماء المذهب على أنّه لا يجوز اللُّجوء إلى (الأدلّة الفقاهيّة) لتقرير الوظائف العمليّة إلاّ بعد اليأس من العثور على الحكم الواقعي ـ المقطوع به أو المظنون ـ من الأدلّة الاجتهادية.

وكذلك لا يجوز الاعتماد على «البراهين العقليّة»، إلاّ بعد اليأس من العثور على الحكم الشرعي من الأدلّة اللفظيّة.

كما لا يجوز اللّجوء إلى «الأصول العمليّة العقليّة»، إلاّ بعد الفراغ من الأصول العمليّة الشّرعيّة.

وعليه: فإذا عرضت على المجتهد حادثة وأراد أن يستنبط لها حكماً، وجب عليه أن ينظر في الأدلّة الاجتهاديّة، والفقاهيّة حسب الترتيب الآتي:

1 ـ الأدلّة الاجتهاديّة اللفظيّة.

2 ـ الأدلّة الاجتهاديّة العقليّة.

3 ـ الأدلّة الفقاهيّة الشّرعيّة.

4 ـ الأدلّة الفقاهيّة العقليّة.

السادسة: يقسَّم الاجتهاد من حيث الطريقة والحجّيّة إلى قسمين:

اجتهاد شرعي: وهو عبارة عن كلّ ما يحتاج إلى جعل، وإمضاء

لطريقته وحجيّته من الأدلّة السَّمْعيّة، أو ما يحمل عليها، ممّا يكشف عن الحكم الشرعي أو الوظيفة العَمَليّة المجعولة من قبل الشارع، عند عدم اكتشاف الحكم الشرعي[1].

اجتهاد عقلي: وهو عبارة عمّا كانت طريقته، وحجيّته عقليّة محضة، وغير قابلة للجعل من الشارع[2].

السابعة: عرفنا أنّ المجتهد ملزم في استنباط الأحكام باتباع المنهج السّابق وأنّه لا يجوز أن يتخطّى أيّ مرجع إلى الذي يليه، إلاّ بعد اليأس من العثور على الحكم فيه، وإن افتأت على أحد المصادر وتعدّاه عُدَّ مخطئاً، ولا يعوَّل على اجتهاده.

ومن هنا وقف الأخباريون لإخوانهم الأصوليين، بالمرصاد وأخذوا يحصون على الكثير منهم الزلاّت والسّقطات، لتقديمهم أحياناً الأدلّة العقليّة على الأدلّة الشرعيّة، في أصول الدين وفروعه، واتّهموهم بأنّهم جعلوا العقل متبوعاً والشرع تابعاً ورديفاً، بل رموهم بأبعد من ذلك وهو ردّ الكثير منهم النّصوص الموثّقة بحجّة مخالفتها لبعض التقريرات العقليّة.

قال الشيخ يوسف البحراني: (قد اشتهر بين أصحابنا «أي الشيعة الأصوليّة» رضوان الله عليهم الاعتماد على الأدلّة العقليّة في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلّة النقليّة؛ ولذا تراهم في أصول الدين متى تعارض الدّليل العقلي والسَّمْعِي قدّموا الأوّل، واعتمدوا عليه، وتأوّلوا الثاني بما يرجع إليه، وإلاّ طرحوه بالكلّيّة. وفي كتبهم الاستدلاليّة في الفروع الفقهيّة، أوّل ما يبدأون في الاستدلال بالدّليل العقلي ثم ينقلون

---

(1) (2) انظر: الأصول العامة، ص. 571.

الدليل السمعي مؤيّداً له)[1] وضرب لذلك أمثلة كثيرة منها: (قولهم إنّ النّبي (ص) لم يحصل له الاسهاء من الله تعالى في صلاة قطّ تعويلاً على ما قالوه، من أنّه لو جاز السهو عليه في الصلاة، لجاز عليه في الأحكام.

مع وجود الدلائل الكثيرة من الأحاديث الصِّحاح، والحسان، والموثقات على حصول مثل هذا الإسهاء)[2].

ثم نقل كلام المحدِّث نعمة الله الجزائري في ذلك وهو: (وأمّا مسائل الفروع فمدارهم على طرح الدلائل النقليّة، والقول بما أدّت إليه الاستحسانات العقليّة)[3].

وقال شيخ الأخباريين (الأسترابادي): (وأنا أقول لاكتفاء هذه الجماعة «أي الأصوليّين».

بمجرّد العقل في كثير من المواضيع خالفوا الرّوايات المتواترة عن العترة الطاهرة، في كثير من المباحث الكلاميّة والأصوليّة، وتفرّعت على المخالفة في الأصول المخالَفَة في المسائل الفقهيّة، في مواضيع كثيرة)[4].

(1) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 28.
(2) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 28.
(3) المصدر نفسه.
(4) الفوائد المدنية، ص. 29.

المبحث الثالث

في العقل

المقام الأوّل: في التعريف به وبمكانته ومقامه

المقام الثاني: ما المقصود من العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي...؟



المبحث الثالث

في «العقــل»

والبحث فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في التعريف به، وبمكانته ومقامه.

الثاني: في بيان المقصود من العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي.

المقام الأوّل
مفهوم العقل في اللّغة

يطلق لفظ العقل في اللّغة: ويراد به معانٍ متعدِّدة.

منها العقل: الحجّيّ واللّب. وقال بعض اللّغويين هو: غريزة يتهيّأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب[1].

ومنها العقل: التثبّت في الأمور؛ وسمّي عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التورّط في المهالك[2].

---

(1) المصباح المنير، مادة عقل ص .

(2) لسان العرب، والمنجد. ص .

ومنها العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوان[1].

ومنها العقل: الفهم والعلم. ويقال: عقل الشّيء، أي فهمه وتدبّره[2]. والعاقل: هو المدرك الفاهم الحكيم، والعاقل: الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، والعاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع الكلام.

والمعقول: ما تعقّله بقلبك، والمعقول: العقل، يقال ما له معقول أي عقل[3] والعامّة تصف به كلّ ذي فضلٍ سديد الحكم[4].

مفهوم العقل عند العلماء والحكماء

اختلف العلماء في حدِّ العقل، وفي صفته اختلافاً شديداً.

فعرّفه جماعة بأنّه «الجوهر المجرّد في ذاته وفعله»[5]؛ ومؤدّى هذا التعريف أن العقل ليس مادّياً في ذاته، ولا يحتاج إلى المادّة في فعله. وبعبارة أخرى إنّه ليس جسماً ولا جسمانياً، ولا تتوقّف أفعاله على تعلّقه بجسم، ومن هذا القبيل تعريفه بأنّه «الجوهر المجرّد الغير متعلّق بالبدن تعلّق التدْبير والتصرّف»[6]. والأكثرون على أنّه: «غريزة يلزمها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات»[7]، ويرادفه من حيث المعنى القول بأنّه: «العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز

(1) مقام العقل عند العرب، ص. 9.

(2) لسان العرب، والمنجد.

(3) لسان العرب.

(4) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص. 348.

(5) (6) التلويح على التوضيح، ج. 2، ص. 157، وأنظر: القول السديد، في شرح التجريد، ص. 127، وكشف المراد، ص. 10.

(7) القول السديد، ص. 321، توضيح المراد ج. 1، ص. 336.

الجائزات»[1] قال صاحب توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد: «فهما متلازمان ولا بأس بأن يفسِّر أحدهما بالآخر»[2].

ومن هذا القبيل أيضاً تعريفه بأنّه «الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريّات أو نفس العلم بذلك»[3].

شرح المفردات:

الغريزة: الطبيعة الثّابتة التي جُبِل الإنسان عليها.

الضَّروريّات: أي القضايا الضروريّة وهي: الأوّليّات، والمُشَاهَدات، والتجريبيّات والحَدْسيّات، والمُتَواتِرات، والفِطْريّات.

الآلات: الحواس الظّاهرة والباطنة.

وسلامتها: أي كونها بحيث إذا وجد عندها محسوس أدركته، فسلامتها شرط لتحصيل العلم بالضروريّات. ولذا قيل «من فقدَ حسّاً فقدْ فقدَ علماً».

وهو المختار في تعريفه؛ وذلك لأنّه القدر المعروف لنا عن العقل، أمّا كنهه فهو من الظّنون التي لم يقم للفلاسفة، عليها دليل قاطع، قال صاحب الشافي في أصول الكافي «وحقيقته لم يهتد البحث إلى معرفتها منذ أن نظر الإنسان إلى ظواهر الكون، وحاول بتفكيره الوقوف على حقائق الأشياء، فعصت عليه كثير منها مثل العقل والرّوح»[4].

العقل موجود

القول بوجود العقل، وبأنّ إدراكاته موصلة بصحيح النظر إلى العلم

---

(1) التلويح ج.2، ص.157، توضيح المراد جـ 1 ص.337.

(2) المصدر نفسه، ج.1، ص.337.

(3) المصدر نفسه، ج.1، ص.14.

(4) المصدر نفسه، ج.1، ص.14.

والمعرفة، هو قول العقلاء بعامّة وفلاسفة الإسلام بخاصّة، والمعارض في ذلك فريقان:

الفريق الأوّل: يعترف بوجود العقل، ولكنّه ينكر معارفه، وحقائقه العلميّة، ولا يقيم وزناً لإدراكاته. وهم طائفة من فلاسفة اليونان القدامى، السوفسطائيون[1]، وجماعات من متصوِّفة الإسلام[2]، والشيعة الإسماعيلية[3].

وقد فنّد دعاويهم، وبيّن زيفها، وأبطل حُججها كافّةُ العقلاء[4].

الفريق الثاني: وهؤلاء ينكرون العقل بمفهومه السابق، ويذهبون إلى أنّ «الحواس الظّاهرة والمخيّلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأنّ ما يسمّى بالعقل إن هو إلاّ جملة أفعال ترجع إليها[5] وأصحاب هذا المذهب يدعون بالحسّيين أو التجريبيّين، أو المادّيين. قال الأستاذ محمد فريد وجدي بعد أن عرّف العقل (المادِّيون: ينكرون ذلك، ويعدّون العقل نتيجة الشعور الموجود في الإنسان)[6].

وقد ظهر هذا المذهب في الفلسفة الأوربيّة أخيراً، وكان من الممهِّدين له، «فرنسيس بيكون» المتوفّى 1626م ومن أهمّ رجالاته بعد ذلك «جون لوك» «1632 ـ 1704م»، وديفيد هيوم «1711 ـ 1776م» وقد

---

(1) انظر: الفصل في الملل والنحل، ج.1، ص.8، وهداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ص.317.

(2) المتصوفة تذهب إلى أن الإلهام طريق المعرفة، انظر: الأحكام لابن حزم، ج.1، ص.14، وهداية المسترشدين ص.317.

(3) الاسماعيليون يذهبون إلى أن الإمام وحده طريق المعرفة، انظر: القسطاط المستقيم فهو مؤلّف للرد عليهم.

(4) راجع: المصادر السابقة واللاحقة.

(5) العقل والوجود، ص.8.

(6) دائرة معارف القرن العشرين، مادة العقل ص.

لقي هذا الاتّجاه رواجاً وانتشاراً كبيرين عند قسم كبير من الفلاسفة.

إلاّ أنّه واجه معارضة شديدة من العقلانيّين، وقد قام فريق منهم بدراسات علميّة تجريبيّة مختبريّة للظواهر النفسيّة الخارقة، أثبتوا فيها مغايرة العقل للمادّة، وقدرته على الإدراك بدون تدخّل الحواس كان أهمّها ظاهرة «التلباثي» أي انتقال الفكر، وعرّفه الدّكتور «راين» بأنّه «الإحساس بأفكار شخص آخر وبدون تدخّل الحواس»[1].

وظاهرة «الجلاء البصري» وعرّفه الدّكتور راين بأنّه: «الإحساس بالأشياء أو الحوادث بدون تدخّل الحواس أيضاً»[2].

تقسيمات العقل ومُدْرَكَاته

يقسّم العقل باعتبارات مختلفة إلى عدّة تقسيمات:

أوّلاً: يقسّم العقل باعتبار ما يتعلّق به الإدراك، أو من ناحية تفاوت القوى المُدرِكة إلى قسمين: نَظَري، وعَمَلي.

العقل النظري:

وهو الذي يدرك العلوم والمعارف التي لا علاقة لها بالعمل، مثل (الكلّ أعظم من الجزء). وقد عرّفه الغزالي بأنّه «قوّة للنفس تقبل ماهيّات الأمور الكلّية من جهة ما هي كلّية»[3].

وعليه فمهمّة العقل النَّظَري، هي إدراك النظريّات العلميّة، وتكوين رأي كلّي حولها.

العقل العَمَلي:

وهو الذي يدرك أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يعمل أو لا يعمل،

---

(1) (2) العقل وسطوته، ص. 26.

(3) معيار العلم ص. 213، وانظر: الإشارات والتنبيهات، ج. 2، ص. 352، والنجاة، القسم الثاني، ص. 163.

وذلك بعد أن يدركه العقل النظري؛ لأنّ وظيفة العملي هي التطبيق والعمل. أو تحريك النّفس نحو العمل، فالعقل النظري قوّة مُدرِكة، والعملي قوّة محرّكة[1].

ثانياً: ويقسِّم الإدراك العقلي باعتبار تفاوت قوّته إلى درجات.

منها: الإدراك الكامل القطعي، وهو الذي يؤدّي إلى اليقين الجازم، الذي لا يحتمل الخطأ والاشتباه كإدراكنا، أنّ الضدّين لا يجتمعان، وأنّ الماء يكتسب الحرارة من النّار إذا وضع عليها.

ومنها: الإدراك الناقص أو الظنّي، وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء، دون الجزم به لاحتمال الخطأ والاشتباه،[2] كإدراكنا أنّ البخيل لن يسهم في نفقات معركة التحرير، وأنّ الكريم لن يبخل إذا قصده محتاج.

ثالثاً: تقسّم المعارف المكتسبة من العقل إلى ضروريّة، ونظريّة.

المعارف الضروريّة أو البديهيّة: وهي عبارة عمّا هو حاصل في الذِّهن ولا يحتاج إلى فكر ونظر، مثل: ـ الواحد نصف الاثنين، الكلّ أعظم من الجزء.

المعارف النظريّة أو المكتَسَبَة: وهي عبارة عمّا يحصل في الذهن بعد عمليّة التفكير والنّظر في المقدّمات مثل: ـ الأرض كرويّة، الحركة سبب الحرارة.

مقام العقل

شرَّف الله تعالى العقل. وأعلى مكانته، ودعا إلى تعظيمه وإجلاله.

---

(1) انظر: النجاة، ص. 163، جامع السعادات، ج. 1، ص. 57، والإشارات، ج. 2، ص. 352.

(2) انظر: المعالم الجديدة ص. 34.

وأمر بالرّجوع إليه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾[1] وقال: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2] ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3] ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4] ودعا القرآن الكريم إلى إيقاظ العقل، وحسن النّظر، وإعمال الفكر.

قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾[6].

وحثّ الرّسول (ص) على الاجتهاد وإعمال العقل، وشحذ الفكر.

فقال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر»[7].

وعَرَف الفلاسفة ما للعقل من مقام رفيع، وخَطرٍ جليل، وفضلٍ عظيم. فأولوه جُلّ اهتمامهم ورجعوا إلَيه في كلّ أمورهم، فهو القائد الحاكم، وهو الآمر الناهي وفي كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب الطّب الروحاني لأبي بكر الرّازي، يتجلّى مقام العقل وفضله.

قال أرسطو: «العقل قوّة إلَهيّة أو أكثر ما فينا ألوهيّة له المحلّ الأولّ من بين قوانا، يعقل الأمور الجميلة الإلهيّة، وتعقّله هو السعادة القصوى»[8].

---

(1) سورة لقمان، الآية: 12.
(2) سورة الرعد، الآية: 19.
(3) سورة الزمر، الآية: 21.
(4) سورة الروم، الآية: 28.
(5) سورة يونس، الآية 101.
(6) سورة العنكبوت، الآية: 20.
(7) رواه أحمد وأصحاب الصحاح ما عدا الترمذي.
(8) مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة، نقلاً عن العقل والوجوه ص. 5.

وقال أبو بكر الرّازي: «إنّ الباري عزّ اسمه إنّما أعطانا العقل، وحبانا به لننال وتبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنّه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء وأجداها علينا»[1].

وغالى المعتزلة:

في العقل، فمنحوه سلطة مطلقة، وجعلوه حكماً في كلّ الموضوعات دينيّة كانت أو علميّة، فالعقل عندهم هم المرجع، وهو الأساس، وهو الرّائد فإذا تحاكموا فإلى العقل، وإذا حاجّوا فبحكم العقل، يقرّرون ما يرشد إليه، وينبذون ما يخالفه من دليل النقل، أو يؤوّلونه ليتماشى مع العقل.

وبالجملة إنّ المعتزلة رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه[2].

أمّا أهل السنّة، فلم يقولوا بسلطان العقل إلى هذا الحدّ، ولم يمنحوه هذه السلطة المطلقة فلم يرفعوه إلى مرتبة الدليل، بل جعلوه معيّناً للمعرفة الدينيّة، مقرّراً لأوامر الشريعة، متعقّلاً لقضاياها. قال الشاطبي: «الأدلّة العقليّة إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركّبة على الأدلّة السّمعيّة، أو معيّنة في طريقها، أو محقّقة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»[3] ولم تكن نظرة من ينتسبون إلى أهل السنّة ولا موقفهم من العقل واحداً.

---

(1) رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، ص. 17.

(2) انظر العقيدة والشريعة، ص. 91. والمقالات والفرق تعليقات المصحح، ص. 138.

(3) الموافقات، ج. 1، ص. 13.

فأبو منصور الماتريدى: كان أكثر ميلاً إلى العقل، وأكثر انفتاحاً وتقبلاً لقضاياه فمنح حقّ إدراك «الحسن والقبح»، ولكنّه لم يمنحه سلطة الأمر والنهي، أي لم يرفعه إلى مرتبة الدليل في الفروع العمليّة، بل في أمور العقائد خاصة.

وأبو الحسن الاشعري:

بذل جهداً كبيراً ـ بعد انسلاخه عن المُعتَزِلَة ـ في التوفيق في قضايا العقول بين جماعته من المحدّثين والفقهاء الذين كانوا يدعون إلى التمسّك بالنصوص الدّينيّة، والآثار المرويّة، ويذهبون إلى أنّ العقل لا دخل له في الأمور الدينيّة، وإنّما عليه الانقياد والإذعان، وتعقّل النصوص وتأييدها باعتبار أنّ الشريعة لا تأتي بما يخالف العقل[1].

وبين المُعتَزِلَة الذين يقولون بسلطان العقل في كلِّ القضايا دينيّة كانت أو دنيويّة، ولكنه ـ رحمه الله ـ مال إلى صفِّ المحدِّثين، ومنع إدراك العقل للحُسْن والقُبح.

مقام العقل عند الشيعة

الشيعة:

وهم فرق كثيرة، ترجع كلّها إلى ثلاث فرق، الغلاة، والزيديّة والإماميّة.

أمّا الغلاة:

كالسبَئيّة،[2] ....

(1) انظر: المصدر السابق، ج. 3، ص. 13.

(2) السبائية: نسبة إلى عبد الله بن سبأ الراسبي. وهو أول من أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة (رض) وتبرأ منهم. وأول من شهد بالقول ـ بعد وفاة=

والغُرَابيّة،[1] والخطابيّة،[2] والبابيّة،[3] فلا حديث لنا معهم ولا رأي لنا فيهم، إلاّ ما قاله علماء الشيعة والسنّة من أنّهم خارجون عن الملّة. وأمّا رأيهم في العقل فإنّه لا يختلف كثيراً عن رأي الباطنيّة، التي تنكر

= النبي(ص) بفرض إمامة علي بن أبي طالب وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه وأكفرهم وهم يزعمون (أنّ علياً لم يقتل ولم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض ويسوق العرب بعصاه ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً) وينسب إليهم أنّهم قالوا أنّ عليّاً إله العالمين وإنّه توارى عن خلقه سخطاً منه عليهم وسيظهر، ويرى الأستاذ مرتضى العسكري إنّ ابن سبأ شخصية وهميّة من نسيج خيال سيف بن عمر التميمي.

انظر كتاب المقالات والفرق لأبي خلف الأشعري، ص. 19، و20، 21، وعبد الله بن سبأ وخمسون ومائة ص. حابي مختلق للأستاذ مرتضى العسكري.

(1) الغرابية: سمّوا بذلك لأنهم قالوا عليّاً (رض) يشبه النبي (ص). ـ كما يشبه الغراب الغراب، وهم يزعمون أنّ الرسالة كانت لعلي ولكن جبرائيل أخطأ فنزل على محمد بدل أن ينزل على علي.

انظر تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 1، ص. 45/ الفصل في المِلَل والنِحَل، ج. 4، ص. 183.

(2) الخطابية: نسبة إلى أبي الخطاب محمد بن مقلاص الأسدي. وهم يزعمون (ان الله جلّ وعزّ ـ هو محمّد وأنه ظهر في خمسة أشباح وخمس ص. ور مختلفة ظهر في صورة محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين)، ويزعمون أيضاً (أنّ أبا الخطاب نبي وأنّ أولئك الرسل فرضوا عليهم طاعة أبي الخطاب وقالوا: الأئمة آلهة...) وهؤلاء ذهبوا إلى (تحليل المحارم وتأولوا في ذلك: يريد الله ليخفف عنكم) فقالوا: خفّف عنا بأبى الخطاب وأباحوا الأمهات، والبنات، والأخوات، ،الأولاد، والذكران والأناث لأنفسهم ولأخوانهم).

انظر المقالات والفرق، ص. 56، 63/ مقالات الإسلاميين، ج. 1، ص. 77.

(3) البابيه: نسبة إلى «الباب» ميرزا على محمد الشيرازى (1235 ـ 1265هـ) وقد كان إمامياً اثني عشرياً إلاّ أنه تجاوز حدود ذلك المذهب بادعائه أنّه وحده الناطق يعلم ذلك الإمام الغائب وأنّه (الباب إليه) ثم تجاوز ذلك إلى ادّعاء أنّه هو الإمام الغائب (المهدي المنتظر) وأنّ الله ـ سبحانه ـ قد حلّ فيه وقد أتى بأمور تخالف الإسلام، كعدم إيمانه باليوم الآخر. وكقوله إنّ الرسالة المحمّدية ليست آخر الرسالات، وكمساواته بين المرأة والرجل في الميراث وغيره.

انظر تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 1، ص. 259/ البابيّون والبهائيّون لعبد الرزاق الحسني، ص. 3، 7، 8، وحقيقة البابية والبهائية للزميل الدّكتور محسن عبد الحميد.

المعارف العقليّة، ولا تقيم وزناً للعقل وإدراكاته فهم جميعاً يحظّرون الاجتهاد، ويوجبون الرّجوع إلى الإمام[1].

وأمّا الزيدية[2]:

فهم يجيزون الاجتهاد بالرّأي، ويعملون بالقياس والاستحسان، ويجعلون للعقل مكانة في التكليف، حيث لا نصّ من كتاب أو سنّة، وحيث لا دليل من إجماع أو قياس.

قال صاحب الكاشف: «إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب، والسنّة والإجماع، والقياس بشتّى ضروبه: كان الدليل العقل»[3].

وقال الشيخ أبو زهرة: «الزيديّة أخذوا بهذا المذهب، وهو أنّ العقل له سلطان في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، وما يتبع ذلك من الوجوب والنهي، والثواب والعقاب. ولكنّهم لم يجعلوا حكم العقل بعد النصوص مباشرة، بل أخّروه عن القياس بكلّ ضروبه والإجماع»[4].

وقال صاحب هداية العقول: «العقل أحد مدارِك الأحكام»[5].

وأمّا الإماميّة وهم إمّا سَبعيّة إسماعيليّة، وأمّا اثنا عشريّة جعفريّة.

أمّا الإسماعيلية ـ باطنيّة كانت أو تعليميّةَ:

فإنّهم لا يجيزون الاجتهاد في أصول الدين وفروعه، ويذهبون إلى أنّ النظر غير كافٍ في اكتساب المعارف، بل لا بدّ من معونة معلّم إلهي؛

(1) انظر في الغُلاة كتاب المقالات والفرق، ص. 55، وأصل الشيعة وأصولها، ص. 99؛ المِلل والنِحَل للشهرستاني، ج. 2، ص. 10، ومقالات الإسلاميين، ص. 65، وتاريخ المذاهَب الإسلامية، ج. 1، ص. 257، 48، والعقيدة والشريعة، ص. 184 ـ 185.

(2) سمّوا بذلك نسبة إلى الإمام زَيد بن علي (رض الله عنهما).

(3) (4) تاريخ المذاهب الإسلامية، ج. 2، ص. 516، وانظر: الإمام الصادق، ص. 486.

(5) هداية العقول إلى غاية السؤال في علم الأصول، ج. 1، ص. 49.

ولذا يوجبون الرّجوع إلى هذا المعلّم «الإمام» بدون قيد ولا شرط، إذ هو وحده الذي سَبر باطن النصوص الدّينيّة، وهو وحده الذي يميّز الحقّ من الباطل، والهدى من الضلال، وهو معصوم عن الخطإ والحقيقة، وقف عليه وحده[1].

قال مصطفى غالب في تحقيقه لكتاب الداعية الإسماعيلي «الكرماني» «للإسماعيليّة أدلّة عقليّة على وجوب التأويل استقوها من القرآن الكريم، وجعلوا عليّاً صاحب التأويل. أي أنّ القرآن أنزل على النّبي بلفظه ومعناه الظاهر للناس أمّا أسراره التأويليّة الباطنيّة فقد خصّ بها عليّا والأئمّة من بعده»[2].

وأمّا الإثنا عشرية الجعفرية:

فقد افترقوا بالنّسبة إلى الاجتهاد واستنباط الأحكام إلى فرقتين: أصوليين أو مجتهدين، وأخباريّين أو محدِّثين.

أمّا الأصوليّون:

فقد بيّن مقام العقل عندهم صاحب جامع السعادات، فقال: «العقل هو حجّة الله الواجب امتثاله، والحاكم العدل الذي تطابق أحكامه الواقع ونفس الأمر، فلا يردّ حكمه، ولولاه لما عرف الشّرع ولذا ورد: «ما أدّى العبد فرائض الله حتّى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل»[3].

---

(1) انظر: راحة العقل للكرماني، ص. 137، 194، 588، وتوضيح المراد، ج. 2، ص. 676 ومقدمة القسطاس المستقيم، ص. 11، والمِلَل والنِحَل للشهرستاني، ج. 2، ص. 29، وحاشية الكلنبوي، ج. 2، ص. 231.

(2) مقدمة راحة العقل، ص. 39، وانظر: العقيدة والشريعة، ص. 217.

(3) جامع السعادات، ج. 1، ص. 117، والحديث رواه الكليني في باب العقل، ج. 1، من الشافي، ص. 35.

وبالجملة فقد رفع هؤلاء العقل إلى مرتبة الدليل، في أصول الدين وفروعه، كالمُعتَزِلة سواءً بسواء.

فالعقل والشرع متلازمان عندهم ما يحكم به أحدهما يحكم به الآخر، لا محالة. فالعقل هو الشرع الباطن والنّور الدّاخل، والشرع هو العقل الظاهر، والنور الخارج[1].

وأمّا الأخباريون:

فقد اقتصروا على الأخبار الواردة في الكتب الموثوقة في نظرهم وجمّدوا على ظواهرها، مدّعين أنّ تلك الأخبار مقطوعة الصدور عن الأئمّة، رغم ما فيها من اختلاف وتعارض، ومنعوا الاجتهاد، ولم يجيزوا التقليد وعابوا على إخوانهم الأصوليين الاجتهاد، ورموهم بالخروج عن المذهب، ومشايعة العامّة[2] «أهل السنّة» وهاجموا علم الأصول، وحظروا الاشتغال به مدّعين أنّ مبانيه كلّها عقليّة لا تعتمد على الأخبار[3].

ولا يعني ذلك أنّهم يهجرون العقل بإطلاق، بل المصرّح به في كتبهم أنّ العقل الفطري الخالي من الأوهام الفاسدة، والعصبيّة، وحبّ الجاه، حجّة من حجج الله تعالى، وسراج منير من جهته جلّ شأنه، وهو موافق للشرع بل هو شرع من داخل، كما أنّ الرّسول شرع من خارج.

وبالجملة فهؤلاء قد منحوا العقل سلطة إدراك الحُسن والقُبح، ولكنّهم لم يمنحوه سلطة الأمر والنهي، والثواب والعقاب في أصول

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص. 118.

(2) (3) انظر: المعالم الجديدة، ص. 86، ومقدمة جامع السعادات، ج. 1، ص. 9.

الدين وفروعه كالتاليين؛ من الماتريديّة سواءً بسواء فالعقل عند هؤلاء جميعاً قد يدرك الأشياء قبل ورود الشّرع بها، فيأتي الشّرْع مؤيِّداً له، وقد لا يدركها قبله، ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشّرع كاشفاً له ومبيّناً[1].

النتيجة:

نَستنتج ممّا مرّ أنّ جميع المذاهب الإسلاميّة التي يعتدّ بها، تحترم العقل وتقيّم وزناً لإدراكاته، وتستعين به في أمور الدين إلاّ أنّ اللّجوء إليه والاعتداد به، والاعتماد عليه، متفاوت بتفاوت وجهات النظر عند كلّ مدرسة ففي الوقت الذي نجد المُعتَزِلة والشيعة الأصوليّة تطلق له العنان، وترجع إليه في كلِّ مجالاته.

نجد الفقهاء والمحدِّثين، يقيّدون إدراكاته، ويحدّون من نشاطه، فيرجعون إليه لتعقّل الشريعة، وتأييد قضاياها، فهو معين ومساعد للنصوص، ونجد الأشَاعِرَة يحاولون التوفيق بين العقل والنقل، فيتوسّطون بين العدليّة ـ المعتزلة والشيعة ـ وبين الفقهاء والمحدِّثين. ونجد أيضاً الماتريديّة والشيعة الأخباريّة قد منحوا العقل سلطة فوق سلطة الأشاعرة، ودون سلطة العدليّة فيصبحون وسطاً بين الأشاعرة والعدليّة.

كان ذلك بياناً لموقف المذاهب الإسلاميّة من العقل، وإدراكاته بصورة مجملة ومن ثنايا البحث يتّضح رأي كلّ فريق على وجه التفصيل ـ إنّ شاء الله ـ لا سيّما رأي الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة أصوليّة وأخباريّة.

---

(1) انظر الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29.

المقام الثاني
ما المقصود من العقل الذي هو
دليل على الحكم الشرعي . . . ؟

أوّلاً: عند المتقدِّمين

لم يتّضح لي ما كان يقصد متقدموا الشيعة من الدليل العقلي، ويبدو أنّه لم يكن واضحاً لديهم أيضاً.

إذ إنّ قسماً كبيراً منهم لم يذكره ضمن أدلّة الأحكام، ولم يشر إليه من قريب أو بعيد وبعضهم أشار إليه، ولكنّه لم يوضح المقصود منه والبعض ذكره، ولكنّه فسّره بما لا يصْلُح دليلاً في مقابل الكتاب، والسنّة، والإجماع، وكثير منهم خلط في تفسيره بين العقل؛ الذي هو دليل على الحكم الشرعي الواقعي، وبين ما هو دليل على الحكم الظاهري، المقرّر للوظيفة العَمَليّة كالبراءة العقليّة. كذلك خلطوا بين العقل كأصل منتج للحكم الشرعي كالكتاب والسنّة، وبين كونه دليلاً على الأصل المنتج، لا أنّه بنفسه أصل منتَج[1].

وأوّل من أشار إلى العقل فيما نعلم الشيخ المفيد (336 ـ 413هـ)، في رسالته الأصوليّة حيث ذكر أن أدلّة الأحكام ثلاثة: الكتاب، والسنّة النبويّة، وأقوال الأئمّة. ثم بيَّن أنّ الطرق الموصِّلة إلى ما في هذه الأصول ثلاث: اللِّسان والأخبار، وأوّلها: العقل، ثم قال عنه: «وهو سبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار»[2].

فالشيخ لم يذكره ضمن الأصول المنتجة للحكم الشرعي، وإنما

---

(1) انظر: الأصول العامة، ص. 279.

(2) كنز الفوائد للكراجي، ص. 186، عن أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 122.

جعله سبيلاً إلى معرفة، وطريقاً لاستنباط الأحكام منها وواضح أنّ هذا غير المبحوث عنه، الذي هو دليل بنفسه في مقابل الكتاب والسنّة.

ثم جاء من بعده تلميذه الشيخ الطوسي (385 ـ 460هـ)، فلم يذكر في كتابه (عدّة الأصول)، الذي يعتبر أوّل كتاب موسّع في علم الأصول، «الدليل العقلي ضمن أدلّة الأحكام»، ولم يفرد له بحثاً وكلّ ما ذكره ممّا قد يكون له صلةً بموضوعنا.

هو إنّه قسّم المعلومات إلى ضروريّة، ومُكتَسَبَة، ومثّل للضروري بوجوب ردّ الوَدِيعة، وشُكر المُنعِم، وقُبح الظلم، والكذب، والعَبَث، وقسّم المكتسب إلى عقلي وسَمْعي، وبيّن أنّ العقلي منه ما لا يعلم إلاّ بالعقل فقط، ومنه ما يعلم بالعقل والسّمع.

وعرّف المكتَسَب الذي لا يعرف إلاّ بالعقل بأنّه: «كلّ علم لو لم يحصل للمكلّف لم يمكنه معرفة السمع، وما لا يتمّ هذاالعلم إلاّ به» وبيّن أنّ من ذلك: الاستدلال من الحوادث على أنّ لها محدثاً قادراً حيّاً، ومثلما يعلم بالعقل والسّمع بعدم جواز رؤية الله تعالى وذكر أنّ القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه، وقال في الصفحة الأخيرة من كتابه: «أمّا الأدلّة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلّة ولا مدخل للشرع في ذلك»[1].

واضح من كلام الشّيخ أنه لم يقرّر صلاحية العقل للاستقلال بالدّلالة على الأحكام الشرعيّة، بل هو عنده طريق للمعرفة، ومقدّر للأدلة: لا أنّه بنفسه دليل، ثم لا يخفى ما في أمثلته من الضعف، فإنّ جعله شكر المنعم وقبح الظّلم، والكذب. . ، من العلوم الضروريّة غير مسلَّم.

حتّى من ذكر الدليل العقلي من علماء أهل السنّة، في تلك الفترة

(1) عدّة الأصول، ج.2، ص. 125/ 126/ 127.

فسّره بما لا يصلح للدلالة على إثبات الأحكام الشّرعيّة، بل جعله مقرِّراً للنفي الأصلي «البراءة».

فأبو حامد الغزالي ـ (450 ـ 505هـ)، عدّه ضمن أدلّة الأحكام، ثم بيّن مراده منه بقوله: «دلّ العقل على براءة الذِّمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرُّسل (ع) وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السّمع، ونحن على استصحاب ذلك حتى يردّ السمع»[1].

ثم وضّح أنّ العقل قاصر عن إدراك الحكم الشرعي، وقال إنّ تسميته أصل فيه تجوّز.

وواضح أنّ غاية ما يفيده الدليل العقلي في نظر الغزالي هو نفي الحكم حتى يردّ السمع[2].

وهو بهذا يعبّر عن نظرة جمهور أهل السنّة للدليل العقلي، والعقل بهذا المفهوم ليس دليلاً على الحكم الشرعي عند الشيعة، أيضاً بل هو دليل على الأصل المنتِج للوظيفة العمليّة، وهو خلاف موضوعنا.

وأوّل من صرّح من الأصوليين بدليل العقل هو الشيخ محمد بن إدريس (558 ـ 598هـ)، في كتابه «السرائر» حيث قال: «فإذا فقدت الثلاثة ـ أي الكتاب والسنّة والإجماع ـ فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحققين، التمسّك بدليل العقل فإنّها مبقاة عليه، وموكولة إليه»[3].

لكنّه اكتفى بذلك ولم يبيِّن المراد من دليل العقل، كما لم يوضِّح لنا مقصوده منه.

---

(1) (2) المستصفى، ج.1، ص.64/ 127/ 128.

(3) السرائر، ص.4.

ثم جاء المحقق الحلّي المتوفي 696هـ، وذكره في كتابه «المُعتَبر» ضمن أدلّة الأحكام وقسمه إلى قسمَين:

أحدهما: «ما يتوقّف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة، لحن الخطاب، وفَحْوى الخطاب، ودليل الخطاب»[1].

ثانيهما: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، ومثل له بردّ الوَدِيعَة، والصدق، والإنصاف، وقُبح الظلم والكذب. وقال: «إنّ كلّ واحد من هذه كما يكون ضروريّاً فقد يكون كسبيّاً كردّ الوديعة مع الضرورة وقُبح الكذب مع النّفع»[2]. وواضح أنّه لم يحدّد لنا الدّليل العقلي المقابل للكتاب والسنّة، ولم يرسم معالمه، بل اكتفى بذكر أمثلة بعضها من مصاديقه، وممّا يعود إلى (المستقلّات العقليّة)، وأكثرها موضع نقاش، خصوصاً ما يعود منها إلى «غير المستقلّات العقليّة»، فما ذكر منها لا يمتّ إلى العقل بصلة، بل مردّه إلى مباحث الألفاظ.

وجاء بعده (الشهيد الأول) محمد بن الشيخ جمال الدين (734 ـ 786هـ)، ونحا نحو المحقِّق الحلّي، وزاد عمّا ذكره في القسم الأوّل ثلاثة أخرى وهي: مسألة الضّد، ومقدِّمة الواجب، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار.

وزاد عمّا ذكره الحلّي في القسم الثاني أربعة أخرى، وهي: البراءة

---

(1) لحن الخطاب: هو أن تدلّ قرينة على حذف لفظ كقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ. . .﴾ والتقدير فضرب فانفجرت.
فحوى الخطاب: هو مفهوم الموافقة، وهو ما كان الحكم فيه موافقاً للحكم في المنطوق كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ .
دليل الخطاب: ويعنون به مفهوم المخالفة وهو ما كان الحكم فيه مخالفاً للحكم في المنطوق.

(2) المعتبر، ص.7.

الأصليّة، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقلّ عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب[1].

النتيجة: نستنتج ممّا مرّ عدّة نتائج

الأولى: إنّ علماء الشيعة حتّى نهاية القرن الخامس الهجري، لم يروا العقل دليلاً مستقلاًّ على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة في مقابل الكتاب والسنّة، وأقوال الأئمّة، وإنّما هو عندهم كما تشير إلى ذلك نصوصهم أصل لمعرفة الأدلّة، وطريق لاستنباط الأحكام منها، وبعبارة أخرى كانوا يرون العقل دليلاً وحاكماً على الأدلّة، لا على الأحكام، وهذا مفهوم عبارة الطوسي «أمّا الأدلّة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلّة، ولا مدخل للشرع في ذلك».

ومثل لذلك بأنّ علمنا بما يدلّ عليه القرآن، أو بأنّه دلالة راجحة يرجع فيه إلى العقل[2].

وعبارة الشيخ المفيد: «وهو ـ أي العقل ـ سبيل إلى معرفة حجّيّة القرآن، ودلائل الأخبار»[3].

الثانية: لعلّ شيخ الطائفة الطوسي هو أوّل من مهَّد لفكرة الاستدلال بالعقل على الحكم الشرعي الفرعي، وذلك بتقسيمه الأفعال إلى حَسَنة وقبيحة، وجعله طريق معرفة ذلك الشرع أو العقل، وتمثيله للقبائح الشرعيّة بشرب الخمر والرِّبا، وللقبائح العقليّة بالقتل والظلم، ولمّا يَحْسُن شرعاً بالجهاد ولمّا يحسن عقلاً بالإحسان[4].

---

(1) مقدمة كتاب الذكرى للشهيد الأول، انظر: أصول الفقه للمظفر ج. 3 ص. 123.

(2) انظر: عدّة الأصول، ج. 2، ص. 127.

(3) قال في كتابه أوائل المقالات المختارة، ص. 11 «اتفقت الإماميّة على أن العقل يحتاج في عمله ونتائج إلى السمع وإنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وإنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول».

(4) انظر: عدّة الأصول، ج. 2، ص. 127.

الثالثة: إنّ قسماً من علماء الشيعة ـ في نهاية القرن السادس الهجري وما بعده ـ ذهبوا إلى أنّ العقل دليل على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، عند فقدان النّص والإجماع، وهذا مفهوم عبارة ابن إدريس الآنفة الذكر: (فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد عند المحقِّقين، التمسّك بدليل العقل).

وعبارة المحقِّق الحلّي ـ (مستند الأحكام..، الكتاب، والسنّة، والإجماع ودليل العقل[1].

الرّابعة: إنّ مفهوم الدليل العقلي، لم يكن واضحاً عند من ذكره من المتقدِّمين، فوسّعوا في مفهومه إلى ما يشمل بعض المفاهيم كمفهوم المُوافَقَة، والمُخَالَفَة. ولا يخفي أنّ هذه الأشياء ترجع إلى ظواهر النصوص، ولا علقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنّة.

الخامسة: توسع (الشهيد الأوّل) في مفهوم الدليل العقلي إلى ما يشمل بعض الأصول العمليّة كالبراءة والاستصحاب، وقد عرفنا، في مبحث أدلّة الأحكام ـ عند الشيعة ـ أنّه لا يصح الرجوع إلى الأصول العمليّة، أو الأدلّة الفَقَاهيّة كما سمّوها إلاّ بعد اليأس من العثور على الحكم الواقعي من الأدلّة الاجتهاديّة والتي من ضمنها الدليل العقلي.

وعرفنا أيضاً أنّ الأصول العَمَليّة لا توصل إلى حكم شرعي، بل تقرّر وظيفة عمليّة شرعيّة أو عقليّة، يضطرّ المكلّف إلى التعبّد بها عند العجز عن معرفة الحكم الشرعي الواقعي.

والذي يبدو لي أنّ فكرة الدليل العقلي لم تكن واضحة لدى الشهيد أيضاً، فخلط بين العقل، كأصل منتِج للحكم الواقعي، وبين كونه دليلاً على الحكم الظاهري، وشتّان بين هذا وذاك.

---

(1) المعتبر، ص.5.

ثانياً: «عند المتأخِّرين والمعاصرين»

ظلّ الدليل العقلي غير واضح المعالم، ولا محدَّد الجوانب، ولا معيّن الموارد عند كثير من المتأخِّرين، والمعاصرين، أيضاً.

ففريق منهم لم يذكروه ضمن أدلّة الأحكام، ولم يفرِّدوا له بحثاً في مؤلفاتهم الأصوليّة، وإنّما ضمّنوها بعض إشارات عابرة في مناسبات شتّى، ومن هؤلاء من بحث بعض مصاديقه فقط.

وفريق ثان: ذكروه ضمن أدلّة الأحكام، ولكنّهم تأثّروا بالمتقدِّمين ففسّروه بما لا يصلح للدلالة في مقابل الكتاب، والسنّة والإجماع.

وفريق ثالث: سلكوا طريقاً قويماً في رسم معالمه، وتبيان حدوده وإنّ شبِّه لبعضهم فأدخل فيه ما ليس منه.

يمثِّل الفريق الأوّل من المتأخّرين ومتأخِّريهم، ومؤلفو المعالم[1]، والرّسائل[2] والكفاية[3]. وهي أكثر الكتب شهرة، وأوسعها انتشاراً وتداولاً لدى المتأخّرين والمعاصرين.

ومن المعاصرين: المحقِّق الخوئي[4] في تقريراته ومؤلِّفاته الأصوليَّة وهي كثيرة جدّاً، ومعتمدة لدى المعاصرين.

منها: أَجْوَد التقريرات، ومصابيح الأصول، ومصباح الأصول، ودراسات في الأصول، ومحاضرات في الأصول.

ومن المعاصرين أيضاً السيِّد محسن الحكيم[5] في كتابه حقائق الأصول.

---

(1) الشيخ حسن بن زين الدين المتوفى 101هـ.

(2) الشيخ مرتضى الأنصاري (1214 ـ 1281هـ).

(3) محمد كاظم الخراساني (1255 ـ 1329هـ).

(4) السيد أبو القاسم الخوئي، وهو مرجع المعاصرين في الدراسات الأصولية بلا منازع.

(5) كان رحمه الله المرجع الأعلى للشيعة في عصرنا هذا، توفى 27 ربيع الأول 1390هـ.

ويمثل الفريق الثاني: الشيخ يوسف البحراني المتوفى 1186هـ، حيث أفرد له بحثاً في كتابه (الحدائق الناضرة) وذكر فيه تفاسير المتقدِّمين والمتأخِّرين المعاصرين له لدليل العقلي، وعبارته صريحة في إفادة عدم وضوح دليليّة العقل، وهذا نصها:

«المقام الثالث: في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قَصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمّة الواجب، واستلزام الأمر بالشّيء النهي عن ضدِّه الخاصّ، والدّلالة الالتزاميّة»[1].

ومن المعاصرين السيِّد علي تقي الحيدري في كتابه (أصول الاستنباط) وهو جزءان بحث في الثاني منه الأدلّة العقليّة. ولكن المبحوث عنه لا ينتج حكماً شرعيّاً واقعيّاً بل غاية ما يقرِّره وظائف عمليّة كالبراءة، والتخيير، والاستصحاب في حين أنّه عدّه ضمن الأدلّة الاجتهاديّة حيث قال: «إنّ استخراج الأحكام الشرعيّة إنّما يكون من أحد هذه المنابع الكتاب والسنّة، والإجماع وحكم العقل»[2].

وعلى رأس الفريق الثالث السيّد محسن الأعرجي (1130 ـ 1227هـ)، وهو أوّل من بحث الدليل العقلي بحثاً موضوعيّاً في كتابه «المحصول في علم الأصول»، جزآن ـ وهو لا يزال مخطوطاً ـ والذي أخذ عليه أنّه أدخل أصل البراءة، وأصل الإباحة في مباحثه وفي (المستقلّات العقليّة) بالذات[3]، وهما كما عرفنا ليستا من موارد الدليل العقلي المنتج للحكم الشرعي.

---

(1) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 11.

(2) انظر: أصول الاستنباط، ج. 1، ص. 15، وانظر: ج. 2، ص. 134، ولا سيما الفصل 3، ج. 2، ص. 157.

(3) انظر: المحصول، الصفحة الأولى من مبحث الأدلة العقلية.

وتلاه من ناحية عمق البحث تلميذه، محمد تقي الأصفهاني المتوفي 1248هـ، في حاشيته على (معالم الدين)، وكان في دراسته له أعمق بحثاً، وأكثر موضوعيّة، وأقرب واقعيّة من شيخه، وإنّ وقع فيما وقع فيه أستاذه من إدخاله أصل البراءة وأصل الإباحة ضمن موارد الدليل العقلي، وكأنّه أحسّ ببعدهما عنه، ومجانبتهما له، فجعلهما قسماً ثالثاً أو من القسم الثالث حيث قال: «فهذه أقسام ثلاثة: الأوّل: مسألة التحسين والتقبيح العقليين والمُلازمة بين حكمي العقل والشرع. . .»

والثاني: مسائل المُلازَمات العقليّة كاستلزام وجوبَ الشيء وجوب مقدِّمته، واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده. . ومن الثالث: أصالة البراءة والإباحة[1] وعرّف الدليل العقلي بأنه: «كلّ حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي»[2].

ومن هذا الفريق ميرزا أبو القاسم القمي (1151 ـ 1231هـ) وقد عرفه في كتابه «قوانين الأصول» بأنّه: «حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[3].

والذي أخذ عليه إنّه أدخل المفاهيم في مباحثه حيث قال: ـ ومنها: أي من أقسام الدليل العقلي: ـ ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات)[4].

قال الشيخ المظفّر: (إنّ إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنّة،

(1) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ص. 306.
(2) المصدر نفسه.
(3) (4) قوانين الأصول، ص. 257.

ولا يناسب تعريفه بأنّه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي)[1].

وممّن أسهب وأجاد في بحث الدليل العقلي الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم المتوفى 1261هـ، في كتابه (الفصول في علم الأصول)، وقد عرّفه بقوله «المراد بالدليل العقلي كلّ حكم عقلي يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي»[2].

وأفضل من بحث الدليل العقلي على الإطلاق فيما نعلم هو الشيخ محمد رضا المظفّر (1322 ـ 1378هـ)، في كتابه (أصول الفقه)، ويمتاز بحثه بدقّة العبارة وجمال العرض، وحسن التنسيق، وقد بحثه بحثاً موضوعيّاً فجرّده ممّا ألصق به، وأدخل عليه ممّا غريب عنه وقد عرّفه بأنّه: «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كلّ قضيّة عقليّة توصّل بها العلم القطعي بالحكم الشرعي»[3].

النتيجة: نستنتج مما تقدّم عدّة نتائج

الأولى: إنّ جمهور الشيعة المتأخِّرين استقرّ رأيهم على اعتبار العقل أحد أدلّة الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، وأنّهم قرّروا الرّجوع إليه وأخذ الأحكام منه، عند عدم العثور على الحكم من الأدلّة الثلاثة المتقدِّمة عليه، وهي الكتاب والسنّة والإجماع.

الثانية: إنّ أفضل التعاريف وأسدّها للدليل العقلي، هو ما عرّفه به الشيخ المظفّر من أنّه «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي». مع الإشارة إلى أنّ المقصود بكلمة «حكم» المأخوذة قيداً في التعريف، هو «الإدراك»؛ لأنّ العقل ليس بحاكم عند الشيعة كما هو الحال عند

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 124.
(2) الفصول في الأصو،ل ص. 316.
(3) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 125.

سائر الفرق والمذاهب الإسلاميّة، وإنّما مهمّته الإدراك فقط عند من يقول به، وسيأتي لهذا مزيد بيان ـ إنّ شاء الله ـ وإنّما شاع عند أصوليّي الشيعة التعبير بحكم العقل تسامحاً وتجوّزاً، وقد نبّه إلى ذلك أكثر من واحد منهم»[1].

الثالثة: إنّ إدخال المفاهيم في المباحث العقليّة غير سديد؛ إذ من الواضح أنّها ترجع إلى مباحث الألفاظ، لأنّ اللّزوم فيها بيّن بالمعنى الأخصّ، وهو أن يكون تصوّر الملزوم كافياً للعلم باللازم، واللزوم المدّعى بين حكم العقل وحكم الشرع هو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، وهو أن يكون تصوّر الملزوم واللازم، والنسبة بينهما، كافية للجزم باللّزوم.

الرابعة: إنّ إرجاع بعض الأصول العَمَليّة كالبراءة والاستصحاب إلى الدليل العقلي، المقابل للكتاب والسنّة غير صحيح بالمرّة؛ وذلك لأنّ الأصول العمليّة عقليّة كانت أو شرعيّة لا تفيد قطعاً ولا ظنّاً، وإنّما هي أدلّة للشاك الفاقد للقطع والظنّ بالحكم الشرعي الواقعي ـ كما عرفنا في مبحث أدلّة الأحكام عندهم ـ وهم جميعاً يشترطون في الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنّة أن يفيد القطع بالحكم الشرعي كما هو واضح من تعاريفه، وإلاّ فلا اعتبار له ولا اعتداد به.

تعقيب:

إذا كان المقصود من الدليل العقلي لا زال يكتنفه بعض الغموض

---

(1) انظر: الأصول العامة، ص.280، ومصطلحات الأصول، ص. 140. وتعليل الأحكام، ص.119. وإليك نص عبارته: «أنّ المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله كإخوانهم بقية المسلمين، وأنّ العقل عندهم ليس حاكماً بإنشاء الحكم، وأنّ مبلغ سلطان العقل في نظرهم أنه إذا ادرك حُسن الفعل أو قُبحه أدرك أن لله حكماً في هذا الفعل يلائم ما في أفضل من حُسن أو قُبح ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً حسبما أدركه من الحكم».

وإذا لم تكن فكرته قد تجلّت لدينا، فاسمحوا لي أن الجأ إلى علم المنطق فمنه أخِذَ وعنه صَدَر.

إنّ طرق الاستدلال غير المباشر أو أنواع الحجّة ثلاثة: قياس، وتمثيل، واستقراء. فمن أي هذه الأنواع يكون الدليل العقلي؟ ولنعرف أوّلاً كلّ نوع منها ثم نوضح المقصود.

القياس:

وهو «قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر»[1].

والقياس إن تألّف من مقدمات يقينية سمّي (برهاناً) وهو (قياس مؤلّف من يقينيّات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً)[2]. وإن كانت مقدّماته مسلّمة سمّي (قياساً جدليّاً) وهو «صناعة تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلَّفة من المسلّمات أو من ردّها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع»[3]. وإن كانت مقدماته ظنّية سميّ (قياساً خطابيّاً).

التمثيل:

وهو: «إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له»[4]. وهو الذي عرف عند الأصوليين باسم القياس. وعدّه أهل السنّة من أدلّة الأحكام الشّرعية، وغاية ما يفيده هو الظّن إلاّ إذا كانت العلّة تامّة فيفيد اليقين ويرجع حينئذٍ إلى القياس البرهاني[5].

---

(1) المنطق للمظفر، ص. 229، وانظر: محك النظر، ص. 41، والإشارات، ج. 1، ص. 233.

(2) المنطق للمظفر، ص. 351، وانظر: الصوري، ص. 295.

(3) (4) المصدر نفسه، ص. 375، 299.

(5) انظر: المنطق الصوري، ص. 292، والمستصفى، ص. 25.

الاستقراء:

وهو عبارة عن «تصفّح أمور جزئيّة ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيّات»[1] وهو قسمان:

استقراء تام بأن يتصفّح جميع الجزئيّات، وهذا يفيد اليقين ويرجع أيضاً إلى البرهان:

استقراء ناقص، وغاية ما يفيده الظن[2].

واضح ـ بعد ذلك ـ أنه لا يصحّ أن يكون مراد القوم من الدليل العقلي الاستقراء؛ لأنّ أقصى ما يفيده الظنّ وهم يصرِّحون بأنّ مرادهم من الدليل العقلي، ما يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي.

وكذلك لا يصحّ أن يكون مرادهم منه التمثيل «القياس الفقهي»؛ لنفس السبب المتقدِّم، ولأنّ المعروف أنّ الشيعة لا تعمل بالقياس لورود النهي عن الاحتجاج به عن الأئمّة، إلاّ إذا كان منصوصاً على علّته فحينئذٍ يفيد القَطْع، ويخرج من عهدة القياس، ويصبح العمل به تعبّداً بالنص.

فتعيّن أن يكون مردّ الدليل العقلي إلى القياس المنطقي، وحتّى لا يشتبه بالقياس الفقهي الذي يعمل به أهل السنّة ـ من ناحية إطلاق الاسم ـ أطلقوا عليه دليل العقل، وحكم العقل.

«أقسام الدليل العقلي»

دليل العقل إمّا أن يستقلّ بإفادة الحكم الشرعي أوّلاً؛ وعليه فما حكم به العقل على نحو الاستقلال سمّي الدليل العقلي المستقلّ أو «المستقلاّت العقليّة» وما حكم به بتوسّط الشرع، سمّي الدليل العقلي غير المستقلّ أو «غير المستقلاّت العَقليّة».

---

(1) محك النظر، ص. 72 والمتسصفى، ص. 33.

(2) انظر: المصدرين نفسهما.

توضيح التقسيم:

عرفنا أنّ مردّ الدليل العقلي إلى القياس المنطقي، ومعروف أنّ كلّ قياس يتألّف من قضيّتين أو مقدّمتين فإن كانت هاتان المقدّمتان عقليتين؛

مثل ـ العالم متغيِّر وكل متغيِّر حادث. . ، سمّي الدليل العقلي المستقلّ؛ لاستقلاله في إفادة الحكم.

وإن كانت إحدى مقدمتي القياس شرعيّة والأخرى عقليّة؛

مثل ـ الحج واجب، وكلّ واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدِّمته شرعاً، وواضح أنّ القضيّة الأولى في هذا القياس ليست عقليّة، بل شرعيّة وليس هذا محلّ بحثها، وأمّا الثانية فعقليّة؛ لأنّ مؤدّاها هو وجود المُلازمة ـ عقلاً ـ بين الواجب ومقدِّماته، و«نظراً لعدم استقلال العقل في الحكم في هذا القياس» سمّي الدليل العقلي غير المستقلّ، أو «غير المستقلّات العقليّة».

تحديد موضوع لبحث:

تحدّدت إذن جوانب بحثنا في الدليل العقلي المنتج للحكم الشرعي في مقصدين رئيسين: مقصد «المستقلّات العقليّة»، ومقصد «غير المستقلّات العقليّة».

والمبحوث عنه في المستقلّات العقليّة يقع في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في المدرَكات العقليّة في الأفعال الاختياريّة.

المبحث الثاني: في المُلازمة بين المُدرَكات العقليّة والأحكام الشّرعيّة.

المبحث الثالث: في حجّيّة المستقلّات العقليّة.

أساس التقسيم: يتّضح أساس هذا التقسيم ممّا يأتي:

1 ـ هل للأفعال الاختياريّة في ذاتها جهات حُسن أو قُبح؟ وهل يدرك العقل تلك الجهات؟ وعلى تقدير ثبوت ذلك، يتمّ التسليم بصغرى الدليل العقلي وهي مثلاً، هذا الفعل يحسن فعله عقلاً، أو يقبح كذلك.

2 ـ هل ما يدركه العقل لا بدّ أن يحكم به الشرع؟ وبعبارة أخرى هل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع؟

وهذا المبحث في الواقع هو أهمّ بحوث المستقلّات العقليّة. وهو مبحثنا الأصولي المنشود، وما قبله فممهّد له ليس غير، وما بعده متوقّف عليه، وعلى تقدير ثبوت ذلك ومضمونه هو «المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، نسلّم حتماً بكبرى الدليل وهي مثلاً، كلّ ما يحسُن فعله عقلاً يحسُن فعله شرعاً، وكل ما يقبُح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً.

3 ـ هل يترتّب على إثبات مضمون المبحثَين السابقين الّذين هما في الواقع بحث في مقدّمتي الدليل العقلي؟

ضرورة التسليم بالنتيجة وهي ـ «هل الفعل يحسن فعله شرعاً» ثبوت هذا الحكم الناتج من حكم العقل في حقّنا أوّلاً؟

والمبحوث عنه في غير المستقلّات ينحصر في ثبوت الملازمة عقلاً أو عدم ثبوتها في كلّ مورد من موارد هذا القسم.

أساس الحصر

يتّضح من ذكر مقدّمتَي الدليل، وهما «هذا الفعل واجب شرعاً، واضح أنّ هذه قضيّة شرعيّة يبحث عنها في علم آخر كعلم الفقه، مثلاً.

والثانية هي: كلّ فعل واجب شرعاً يلزمه ـ عقلاً ـ وجوب مقدِّمته شرعاً أو حرمة ضدّه كذلك.

وإثبات هذه المُلازمة أو نفيها هو غايتنا المنشودة من بحث غير المستقلّات العقليّة، في كلّ مورد من مواردها. وأهمها خمسة: الإجزاء، ومقدّمة الواجب، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد.

المقصد الأول

في المستقلّات العقليّة



المقصد الأول

في المستقلّات العقليّة

تقديم:

الظاهر أنّ المستقلّات العقليّة التي يستكشف منها الحكم الشرعي، منحصرة في مسألة (التحسين والتقبيح العقليين)، إذ هي كما يبدو المصدر الوحيد لكلّ المستقلّات العقليّة، وعليه يجب بحث هذه المسألة بالتفصيل لما لها من صلة قويّة بمبحث العقل كدليل، وإن كان بحثها أصلاً ليس من مطالب علم أصول الفقه؛ لأنّها لم تمهّد لاستنباط الأحكام الشّرعية.

وإنّما هي من مبادئ علم الكلام ابتني عليها كثير من مسائله عن العدليّة، كمسألة «العدل الإلهي»، و«خلق وتعليل أفعاله تعالى بالأغراض»، و«وجوب الأصلح عليه تعالى»، و«وجوب النظر في المعجزة»، و«قاعدة اللّطف». وقد اعتاد الأصوليون الإشارة إلى هذه المسألة في مبادئ الأحكام عند الكلام، عن مصدر الأحكام، وطريق معرفتها.

بيان ذلك: إنّ علماء المسلمين أجمعوا على أنّ مصدر الأحكام الشرعيّة هو الله تعالى. فلا خلاف بينهم في أنّه الحاكم، واشتهر من

أقوالهم «لا حكم إلاّ لله»، وهذا القول ليس إلاّ ترجمة لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، وورد في المستصفى «لا حكم ولا أمر إلاّ لله»[1]. وفي الأحكام للآمدي «إعلم إنه لا حكم سوى الله تعالى ولا حكم إلاّ ما حكم به»[2] وفي غاية السؤال «الحاكم الشرع اتفاقاً»[3] وفي مسلم الثبوت «لا حكم إلاّ من الله تعالى»[4]، وفي تيسير التحرير (لا خلاف في أنّ الحاكم الله ربّ العالمين)[5]، وفي إرشاد الفحول «لا خلاف في كون الحاكم الشرع»[6]، وفي التوضيح «الحاكم هو الله تعالى لا العقل»[7]، وفي منهاج الأصول «الحاكم هو الشارع دون العقل»[8]، ولذا عرّفوا الحكم بأنّه «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً».

لكنّهم اختلفوا في طريق معرفة الأحكام هل هو الشرع فحسب ـ صراحة أو دلالة ـ؟ وهو ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة.

وهل يمكن معرفتها بالعقل أيضاً؟ وهو ما ذهب إليه العدليّة، وبعبارة أخرى إنّ علماء المسلمين بعد أن اتّفقوا على مصدر الأحكام؛ اختلفوا في قابليّة العقل لإدراكها من غير طريق النقل.

فذهب الشيعة والمعتزلة وآخرون إلى قابليّته واستقلاله بذلك في بعض الموارد.

---

(1) ج. 1، ص. 53.
(2) ج. 1، ص. 41.
(3) ج. 1، ص. 308.
(4) ج. 1، ص. 16.
(5) ج. 2، ص. 150.
(6) ص. 6.
(7) ج. 2، ص. 120.
(8) ص. 12.

وذهب الأشاعرة والشيعة الأخبارية وآخرون إلى عدم قابليّته لذلك، وإلى عدم الاعتماد عليه في شيء من الأحكام الشّرعية.

المبحوث عنه في المستقلّات العقليّة:

يقع في مبحثَين وخاتمة:

المبحث الأول:

هل للأفعال بحسب ذواتها جهات حُسن أو قُبح؟ وهل لها قيم ذاتيّة في نظر العقل؟ مع قطع النظر عن حكم الشارع أو فرض الكلام قبل بعثة الرّسول (ص) أو ليس لها ذلك؟ وإنّما الحُسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه وليس معيار الحسن والقبح إلاّ إذن الشارع في الفعل أو نهيه عنه.

وهذا هو النزاع المشهور بين جمهور الأشاعرة والعدليّة، ومن نحا نحوهم. ثم على تقدير أنّ للأفعال في نفسها ـ مع قطع النظر عن تعلّق أمر الشارع ونهيه بها ـ جهات حُسن وقُبح، فهل يتمكّن العقل من إدراك تلك الجهات مستقلاّ عن بيان الشارع، أو لا؟ نسب إلى الشيعة الأخبارية إنكار ذلك[1].

المبحث الثاني:

على تقدير أنّ للأفعال في حدِّ ذاتها حسناً وقبحاً، وعلى تقدير أنّ العقل يستقلّ بإدراك ذلك، فهل يحكم العقل بالمُلازمة بين حكمه وحكم الشرع؟ بمعنى أنّ ما يحسِّنه العقل أو يقبِّحه يحسِّنه الشارع أو يقبحه أو إنّه لا تلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا يلزم من تحسين العقل أو تقبيحه لبعض الأفعال الإختياريّة، تحسين الشارع لها، أو تقبيحه إيّاها،

---

(1) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج.3، ص.213، وهداية المسترشدين، ص.307.

وهذا هو النزاع المعروف في داخل المذهب الشيعي بين الأصوليين منهم والأخباريّين.

وكذلك ذهب إلى عدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، من قال بتحسين العقل وتقبيحه من أهل السنّة كبعض الأشاعرة وجمهور الماتريديّة.

الخاتمة:

على تقدير ثبوت إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها، وعلى تقدير ثبوت المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فهل يثبت الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل في حقِّنا أو لا؟ وبعبارة أخرى، هل العقل حجّة؟ بحيث يستحقّ من تعبّد بحكمه المدح والثواب من الله ـ تعالى ـ ومن عصاه الذمّ والعقاب منه ـ تعالى ـ أو ليس بحجّة؟ فلا مدح ولا ذمّ ولا ثواب ولا عقاب بطاعته أو معصيته، نسب إلى الأخباريّين القول بذلك.

المبحث الأوّل

في الحُسن والقُبح

المقام الأوّل: في معاني الحسن والقبح وتحرير محلّ النزاع

المقام الثاني: في مذاهب العلماء في الحُسن والقُبح

المقام الثالث: في أدلّة المثبتين للحُسن والقُبح، والنافين لهما

المقام الرّابع: في أقسام الحكم



المبحث الأوّل

في الحُسن والقُبح

ويقع البحث فيه في عدّة مقامات:

المقام الأوّل:
في معاني الحسن والقبح

يُطلق لفظ الحُسن والقُبح على معانٍ ثلاثة:

الأول: الحُسن صفة كمال؛ كالعلم والكرم والشجاعة، والقبح صفة نقص؛ كالجهل والبخل والجبن. وكثير من الأخلاق الإنسانيّة حُسنها وقبحها من قبيل هذا المعنى. فالعدالة، والحلم، والحياء، والعفّة، ونحو ذلك حسنة باعتبار أنّها كمال النفس. وأضدادها قبيحة باعتبار أنّها نقصان لها[1]. وهما بهذا المعنى يقعان وصفاً للأفعال الاختياريّة وللصفات أيضاً. يقال العلم حسن والتعلّم حَسن، وطاعة العبد للمولى كمال وكذا أضدادها، يقال الجهل قَبيح، وإهمال التعلّم قَبيح، ومعصية العبد للمولى نقص[2].

---

(1) انظر: المحصول ـ مخطوط ـ وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.217، شرح التجريد للقوشجى، ص.350.

(2) انظر: هداية المسترشدين، ص.308.

ولا نزاع في الحُسن والقبح بهذا المعنى، بل الجميع يقولون إنّ العقل حاكم بذلك ويقطع بأنّ هذا الشيء كمال، وذلك نقص؛ وذلك لأنّ الحُسن والقُبح بهذا المعنى من القضايا اليقينيّة التي لها واقع خارجي وراء تطابق العُقلاء، ولا يتوقّف على وجود من يدركه ويعقله بخلاف الحُسن والقُبح بالمعنيين الآتيين. قال صاحب غاية السؤال: «لا نزاع في أنّ هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركها العقل»[1]. وقال الكمال بن الهمّام: «لا نزاع في دركه ـ أي العقل الحُسن والقُبح ـ للفعل بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل»[2]

الثاني: الحُسن ما يلائم الطبع ويوافق الغَرَض، والقَبيح ضدّه أي ما ينافر الطبع ويخالف الغرض، وهما ثابتان بهذا المعنى للأفعال وللصفات أيضاً. يقال: الأكل عند الجوع حَسن، وهذا المنظر حَسَن جميل، وبضدّ ذلك يقال الأكل عند الشبع قبيح، وهذا المنظر قَبيح.

وأساس حكم العقل بالحسن والقبح بهذا المعنى هو: ميل النفس لما يوافق الغَرَض ويحقِّق مصلحة، أو نفورها ممّا يخالف الغرض ويجلب مَفْسَدَة[3].

ولذا عبّر كثير من الباحثين عن هذا المعنى بالمصلَحة والمَفْسَدَة فالحَسَن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة.

والحُسن والقبح بهذا المعنى ليس لهما واقع خارجي، بل إدراكهما يتوقّف على وجود المدرِك وذوقه، ويختلف باختلاف الأنظار والأذواق، فما تراه مصلحة قد يراه غيرك مفسدة، والشيء نفسه قد يكون مصلحة

(1) هداية العقول إلى غاية السؤل، ج.1، ص.312، وانظر: توضيح المراد، ج.2، ص.533 وشرح التجريد للقوشجى، ص.350.
(2) تيسير التحرير، ج.2، ص.52.
(3) انظر: المحصول مبحث الأدلة العقلية، وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.218.

لزيد مفسدة لعمرو بل قد يختلف بالنسبة للشخص الواحد فيكون مصلحة له من جهة، مفسدة له من جهة أخرى.

قال المظفّر: «إنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعيّة للأشياء كالكمال، وليس واقعيّة هذه الصفة إلاّ إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوّق ولا من يشبهه في ذوقه، لم يكن للأشياء في حدِّ أنفسها حُسن بمعنى الملائمة»[1].

والحُسن والقبح بهذا المعنى لا نزاع فيها أيضاً، فالجميع يقولون بأنّ العقل يدرك ذلك من غير توقّف على بيان الشارع.

الثالث: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المدح والذمّ عقلاً، يقال: ـ العدِل حَسَن ـ أي يستحقّ فاعله المدح عند العُقلاء وبضدِّ ذلك يقال ـ الظلم قبيح ـ أي يستحقّ فاعله الذمّ عندهم، وبعبارة أخرى الحَسَن ما يدرك العقل أنّه ينبغي فعله كالصدق والطاعة. والقبيح ما يدرك العقل أنه ينبغي تركه أو لا ينبغي فعله كالكذب والمعصية.

وهذا الإدراك هو معنى حكم العقل بالحُسن والقبح[2]، وهو محلّ النزاع بين جمهور الأشاعرة، وبين المُعتَزِلة، والشيعة، والزّيدية، والماتريديّة وغيرهم.

فالأشاعرة:

ـ كما سنعرف ـ ينكرون كون الفعل في نفسه له قيم ذاتيّة من حُسن أو قبح، وبالتالي فالعقل لا يدرك ما هو غير واقع، وإنّما الحَسَن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه.

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 221، وانظر المستصفى، ج. 1، ص. 36.

(2) اشرت سابقاً إلى أنه ليس للعقل أكثر من وظيفة الإدراك عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين وأن العقل ليس بحاكم باتفاق جميع المذاهب الإسلاميّة، وأنّ التعبير بحكم العقل من باب التسامح ليس غير.

وقال الآخرون: بذاتيّة الحُسن والقبح وبإدراك العقل لما ينبغي فعله أو تركه. وتجدر الإشارة إلى أنّ النزاع بين الفريقن دائر بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي. فالمعتزلة والشيعة يقولون بأنّ العقل قد يستقلّ بإدراك ذلك وقد لا يستقلّ.

فالأوّل: أمّا بضرورة العقل كحُسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ، أو بنظره كحُسن الصِّدق الضارّ، وقبح الكذب النافع.

الثاني:

كحُسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم اليوم الذي بعده[1]. بينما الأشاعرة يقولون بعدم إدراكه على نحو السلب الكلّي.

والحُسن والقبح بهذا المعنى يقعان وصفاً للأفعال الاختياريّة فقط، وهم أمران إضافيّان أيضاً كالمعنى الثاني «الملائم والمنافر»؛ أي ليس لهما واقع إلاّ تطابق آراء العُقَلاء بما هم عُقَلاء، قال المظفّر: «إنّه لا واقعيّة للحُسن والقُبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة إلاّ إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحَسَن، وذمّ فاعل القبيح»[2].

عرفنا أن محلّ النزاع منحصر في المعنى الثالث من معاني الحُسن والقبح، وبالنظر إلى أنّه ليس كلّ حُسن وقُبح بهذا المعنى موضع نزاع.

وبالنظر إلى أنّ هناك أموراً أخرى تتعلّق بمحلّ النزاع، رأيت أن أذُرها في مطالب قبل استعراض أدلّة الطرفين.

المطلب الأوّل:

إنّ إضافة قيد الثواب والعقاب الشرعي إلى المدح والذمّ العقلي، في محلّ النزاع ـ هنا ـ ليس على ما ينبغي وذلك لما يأتي:

---

(1) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني، ص.7، والقوانين، ص.262، وشرح التجريد للقوشجى، ص.350.

(2) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.236، وص221، 231.

1 ـ إنّ النزاع ـ هنا ـ في الفعل من حيث هو فعل سواءً أضيف إلى الله تعالى أم إلى العبد، وإضافة هذا القيد ينافي هذا التعميم، لأنه لا معنى لإضافة الثواب والعقاب بالنسبة إلى أفعاله تعالى قال صاحب توضيح المراد: «اعلم أنّ البحث في مطلق الفعل لا خصوص فعله تعالى أو فعل العبد، فإنّ المدّعي أنّ كلّ فعل من حيث هو فعل يتّصف بالحُسن والقبح، سواءً أدركت عقولنا جهة الحُسن أو القبح أم لا، وسواء كان الله تعالى فاعلاً أو العبد»[1].

وقال القوشجي: «وإن أريد به ما يشمل أفعال الله، اكتفى بتعلّق المدح والذمّ وترك الثواب والعقاب»[2].

وقال صاحب الفصول: «الأولى تحرير النزاع في كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله المَدْح أو الذمّ عقلاً، وترك قيد الثواب والعقاب. . ، لأنّ اتصاف الفعل بالنسبة إليه تعالى بالحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، وهو لا يصدق مع القيد المذكور)[3].

ونقل شيخ الإسلام ـ الشربيني ـ أثناء تحريره لمحلّ النزاع وتصويره لدعوى المعتزلة ـ كلام السيِّد في حاشية العضد، جاء فيه: (ذهبت المعتزلة إلى أنّ الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متّصفة بالحُسن والقبح، وأرادوا بالقُبح كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ عند العقل، والحُسن كونه بحيث لا يستحقّ فاعله ذلك، وربّما فسّروه بكون الفعل يستحقّ فاعله المدح . . .

وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها

(1) توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ج. 2، ص. 530.
(2) شرح تجريد الاعتقاد، ص. 350.
(3) الفصول، ص. 316.

وليست مستفادة من الشرع، بل حاصلة قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط، بل بالقياس إلى الخالق أيضاً؛ ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ووصفوا الأفعال بالحُسن والقبح بالنسبة إليه)[1].

2 ـ إنّ المتقدّمين من المعتزلة لم يضيفوا هذا القيد إلى محلّ النزاع، وإنّما المصرّح به في كتبهم هو استحقاق والذمّ عقلاً فقط.

قال القاضي عبد الجبّار: «الحَسَن: ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمّاً»[2] و«القبيح ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه»[3] وقال صاحب حاشية هداية العقول ـ زيدي ـ أثناء تصويره لدعوى المعتزلة في محلّ النزاع: «والذي رأيناه في كتب المعتزلة، في تقرير محلّ النزاع أنّ العقل يقضي بذمّ فاعلِ القبيح، ومدح فاعل الحَسَن، ولم يذكروا نواياه ولا عقابا، ولا عاجلاً ولا آجلاً»[4] ثم استدلّ بجملة من تعريفاتهم للحسن والقبح تثبت صحة مدَّعاة.

منها ـ قال القرشي في المنهاج: (القبيح ما إذا فعله القادر استحقّ الذمّ على بعض الوجوه إلاّ في حالة عارضه).

وقال قاضي القضاة «عبد الجبّار بن أحمد في المحيط: «إنّ القبيح ما يستحقّ عليه الذمّ والحَسَن ما يستحق المدح». وقال السيّد ما نكديم في الأصول الخمسة: «الرّسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله، والحدّ الرّسمي ما يستحقّ فاعله الذم»[5].

وممّا جاء في كلام السيّد في حاشية العضد: «وإذا قاسوا الأفعال

(1) جميع الجوامع، ج. 1، ص. 54/ 55.
(2) (3) شرح الأصول الخمسة، ص. 41 و236.
(4) (5) حاشية هداية العقول، ج. 1، ص. 313.

إلى المكلّفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً، وقيّدوا استحقاق الذمّ بالعاجل ونفوهما في تعريف الحُسن»[1].

3 ـ على فرض التسليم بما ذهب إليه بعض المحقّقين من أنّ المراد من المدح ما يعمّ الثواب، ومن الذّم ما يعمّ العقاب. وعبروا عن ذلك بقولهم: «إن مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه»[2] فلا يدخل أيضاً في هذا النزاع؛ لأنّ الثواب والعقاب شرعي ـ كما هو صريح كلامهم ـ ولا يترتّبان على حكم العقل إلاّ بعد التسليم بإدراكه لما في الفعل من حُسن أو قُبح، وهو مبحثنا هذا، وإلاّ بعد التسليم بالتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذا بحث آخر وخلافيّة أخرى سيأتي الحديث عنه إنّ شاء الله.

ثم إنّ الادّعاء بأن مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه غير صحيح بإطلاقه، قال القاضي عبد الجبار: «وإمّا المدح فمعناه قول ينبّيء عن عظم حال الغير، وينقسم إلى: ما يتبعه الثواب من جهة الله وما لا يتبعه الثواب، وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنّه لا يستحق إلاّ على الطاعة»[3].

وقال السيِّد محمد تقي الحكيم: «والقول بأنّ مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه لا أعرف له وجهاً، فمدحه وذمّه باعتباره سيّد العُقَلاء شيء، وباعتباره مشرِّعاً شيء آخر، فالأوَّل لا يتوقّف على وصول حكمه بخلاف الثاني، إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامتثاله أو عصيانه، ولا يكتفى فيه بصدور الفعل وعدمه»[4].

---

(1) تقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج.2، ص.238.
(2) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.238.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص.612.
(4) الأصول العامة، ص.294.

4 ـ إنّ حكم الشارع أو إن شئت فقل أنّ الثواب والعقاب الشرعيّين الّذين هما ثمرة امتثال الحكم أو عصيانه، لا يترتّبان على مجرّد حكم العقل بالحُسن والقبح، وإنّما على حكمه بالتلازم والتطابق بين حكمه وحكم الشرع، وبعبارة أخرى إنّ حكم الشارع بالوجوب والحرمة المترتّب عليهما الثواب والعقاب إنّما ينتج عن ثبوت قاعدتين.

الأولى: إدراك العقل للحُسن والقُبح.

الثانية: إدراك العقل للتلازم بين حكمه وحكم الشرع.

وبعبارة ثالثة، إنّ حكم الشرع الناتج من دليل العقل إنّما ينتج بعد التسليم بمقدّمتي الدليل، وما حكم العقل بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه ومدح فاعله أو ذمّه إلاّ صغرى الدليل، وأخذ النتيجة من الصغرى غير متعارف عليه عند أهل المعقول.

5 ـ إنّ من أضاف هذا القيد إلى محلِّ النزاع من الأصوليين كابن الهمّام، صرّح بوجود أصلَين في المسألة:

الأول: اتّصاف الفعل بالحُسن والقُبح.

الثاني: عدم استلزام الاتصاف بهما حكماً في حقِّ المكلّف واختيار التفكيك بينهما، واحتجّ على ثبوت الأوّل ومنع الثاني[1]. ولو كان استحقاق ثواب الله تعالى وعقابه داخلاً في ماهيّة الحُسن والقُبح أو وصفاً ملازماً لهما لما صحّ منه التفكيك بينهما بادعاء أصلين في المسألة ثمّ إثبات الأوّل ونفي الثاني، وربّما يقال: إن مرادهم من الأصل الأوّل: مجرّد استحقاق الثواب والعقاب، ومن الثاني: الثواب والعقاب الفعليَّين.

---

(1) انظر: تيسير التحرير، ص. 152/ 158، وحاشية الكلنبوى، ج. 2، ص. 210.

ويجاب عنه: بأنّ مجرّد الاستحقاق مترتّب أيضاً على حكم العقل بالتلازم بين حكمه وحكم الشرع، وليس على مجرّد حكم العقل، بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي.

وبعبارة أخرى، إنّ حكم العقل باستحقاق المجازاة بالثواب، والعقاب مترتّب على تحسين الشارع وتقبيحه المُدَرك من قبلِ العقل بطريق الالتزام. نعم، إن كان مراد من أضاف هذا القيد إلى محلّ النزاع ـ هو تحديد المتعلّق ـ أي الفعل القابل لتعلّق الثواب والعقاب، وليس إدخال المتعلَّق أي الثواب والعقاب في محلِّ النزاع ـ هنا ـ فلا بأس به على شريطة أن يراد بالفعل معناه الأخصّ، أي فعل العبد خاصّة.

وأرى أنّ الذي دفع كثيراً من المحقّقين إلى إضافة هذا القيد إلى محل النزاع هو بحثهم للمسألتين تحت عنوان واحد؛ باعتبار أنَ الغاية واحدة إذ إنّ نفي تحسين العقل وتقبيحه للأفعال الاختياريّة يستلزم نفي التلازم والتطابق، دون العكس.

والذي حملهم على هذا: أي بحث المسألتين تحت عنوان واحد هو كون النزاع الرئيس والقديم في هذه المسألة، إنّما هو بين المُعتَزِلة والأشاعرة؛ ولذا تركّز البحث على المسألة الأولى أو صغرى الدليل العقلي، وأضافوا إليها الغاية من الخلاف أو ثمرة النزاع وهي استحقاق المجازَاة من الشارع تعالى أو عدم استحقاقها، وربما نهجت هذا النهج لو كان البحث قاصراً على الأشاعرة والمُعتَزِلة.

ولكن أمّا وإنّ البحث أرحب صدراً وأكثر شمولاً، فلا بدّ من تناول الموضوع من كلّ جوانبه وبحث كلّ عنصر منه في مكانه اللّائق والله من وراء القصد.

المطلب الثاني:

عرفنا أنّ للحُسن والقبح معاني ثلاثة، والذي نريد أن نقوله ـ هنا ـ

إنّ اطلاقهما على تلك المعاني، لا يعني أنها جميعاً متنافية؛ بحيث إذا أريد منها، أو من أحدهما معنى لا يصحّ أن يراد به غيره بإطلاق آخر أو من ناحية أخرى، بل انّ الفعل الواحد قد يكون حَسَناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، وقد يكون حَسَناً بأحد المعاني أو الإطلاقات أن قبيحاً بالمعنى الآخر.

مثال الأوّل: التعلّم والإحسان: فإنّهما كمال للنّفس، وملائمان لها، وممّا ينبغي فعلهما عند العُقَلاء.

ومثال الثاني: التدخين والغناء فإنّهما ملائمان للنفس، ولكنّهما ليسا كمالاً لها، ولا ممّا ينبغي فعلهما عند العُقَلاء بما هم عُقَلاء، ومن هنا يتّضح لنا أنّ منشأ إدراك العقل لما ينبغي فعله أو لا ينبغي قد يكون أساسه المعنى الأوّل أو الثاني أيضاً.

قال صاحب المحصول: «وحكم العقول بكون الأوّل صفة كمال أو مصلحة، أو ملائماً. . .، لا ينافي الحكم بالاستحاق بل يؤكّده فإنّه برهان عليه»[1]، وقال الشيخ محمد تقي الحكيم: «ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك ـ أعني إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ـ هو أحد الإدراكين السّابقين»[2]، يعني المعنيَين الأوَّلَين.

المطلب الثالث:

بيّنت في «المدخل» أنّ العقل ينقسم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك إلى قسمَين: نَظَري وعَمَلي؛ وذلك لأنّ المدرك إنّ كان ممّا ينبغي أن يعلم مثل: «الكلّ أعظم من الجزء»، كان من متعلّقات «العقل النظري»، وإنّ كان ممّا ينبغي أن يعمل، أو لا يعمل، كان من متعلّقات «العقل العَمَلي».

---

(1) المحصول، المقام الأول من الدليل العقلي.

(2) الأصول العامة، ص. 283.

وهنا نقول:

إنّ مراد القوم من حكم العقل بالحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه: إنّما هو مُدرَكات العقل العملي وآراؤه؛ لأنه ليس معنى حكم العقل إلاّ إدراكه أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يعمل أو يترك، فالعقل ـ عندهم كما هو عند سائر المسلمين ـ ليس آمراً ولا ناهياً وإنما هو بمنزلة المشير الناصح، وبمثابة القوّة المحرّكة، والمحبّذة على التنفيذ. قال الشيخ تقي الدين الفتوحي: «ليس مراد المعتزلة بأنّ الأحكام عقليّة. . ، إنّ العقل هو الموجب والمحرّم، بل معناه عندهم أنّ العقل أدرك أنّ الله تعالى بحكمته البالغة كان يترك الفاسد زمن تحصيل المَصَالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنّه أوجب وحرّم»[1].

وقال العلاّمة الحلّي: «أمّا العملي فيطلق على القوّة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الأمور الحَسَنة والقَبِيحة، وعلى المقدّمات التي يستنبط بها الأمور الحَسَنَة والقبيحة، وعلى فعل الأمور الحَسَنة والقبيحة»[2]. وقال المظفّر: «ومعنى حكم العقل. . ، ليس إلاّ إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو يترك وليس للعقل إنشاء بعث وزجر، ولا أمر ونهي إلاّ أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل به»[3].

وقال الشيخ المشكيني: «المراد من حكم العقل إدراكه، فإنّ المعروف أنّه ليس للعقل بعث وزجر، وإنّما وظيفته إدراك كون الشيء حَسَناً وكونه قبيحاً»[4]. ولا يخفى أنّ المُدْرِك للحُسن والقُبح بالمعنى الأوّل والثاني إنّما هو العقل النظري؛ لأنّ الكَمال والنقص، والملائمة

---

(1) شرح الكواكب المنيرة، ص. 96.

(2) كشف المراد، ص. 180.

(3) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 22، وانظر: المنطق للمظفر أيضاً، ج. 3، ص. 329، والأصول العامة، ص. 283.

(4) مصطلحات الأصول، ص. 140.

والمنافرة، ممّا ينبغي أن يعلما، ثم يأتي العقل العملي عقيبه، وقد يدرك أنّهما ممّا ينبغي أن يعملا أو يتركا، وحينئذٍ يدخلان في محلِّ النِّزاع، باعتبارهما من مُدرَكَات العقل العملي على شريطة أن يكون المدرَك أمراً كلّياً كإدراكه أنّ العلم كمال للنفس والجهل نقص لها، أو كان المدرك فيه مصلحة نوعيّة كالعدل، أو مَفْسدة نوعيّة كالظلم.

المطلب الرابع:

إنّ مراد القوم من حكم العقل بالحُسن والقبح، إنّما هو حكمه في الآراء المحمودة من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التأديبات الصلاحيّة التي لها واقع وراء تطابق العُقَلاء عليها.

وهذا يقتضينا بحث المشهورات وبيان أسباب الشهرة، لنتمكّن من تحرير محلّ النزاع قد أشرت ـ سابقاً ـ إلى أنّه ليس كلّ حُسَن وقُبح بالمعنى الثالث هو موضع نزاع.

المشهورات:

وهي (قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العُقَلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة)[1].

وتطلق المشهورات باعتبارين: أحدهما: ما يعترف به عموم الناس ويحكم به محض العقل؛ ويجب قبوله لأنّه ضروري في نفسه وله واقع وراء تطابق الآراء عليه، وذلك مثل: الأوّليّات[2]، والفطريّات[3] من

---

(1) المنطق للمظفر، ج.3، ص.327، وانظر: محك النظر، ص.65، والمستصفى، ج.1، ص.31 وشرح الإشارات، ج.1، ص.219، والمواقف، ج.1، ص.43، النجاة، ص.63، وهداية العقول، ج.1، ص.128.

(2) الأوّليات، قضايا يحكم بها العقل لذاتها أي بمجرد حصولها من غير استعانة بحسّ التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته، انظر: محك النظر، ص.58.

(3) الفطريات، قضايا عرفت لا بنفسها بل بواسطة ولكن لا يغرب عن الذهن أوساطها مثل: ثلثة؛ انظر: معيار العلم، ص.146.

اليقينيّات وهذه لا تدخل في محلِّ النزاع لاعتراف الجميع بها لكونها من بديهيّات العقل وضروريّاته.

ثانيهما: ما يحكم به العقل لكونه من القضايا المشهورة فقط أي لاعتراف عموم الناس به أو أكثرهم. . ، وليس له واقع وراء تطابق الآراء عليه.

والواقع أنّ هذا القسم هو الأحقّ باسم الشهرة إذ لا عمدة له في التصديق إلاّ الشهرة؛ لأنّ العقل المحض يتوقّف في الحكم به.

قال ابن سينا في إشاراته: «وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها. . ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله»[1].

وقال في النّجاة: «وليست الذائعات من جهة ما هي ممّا يقع التصديق بها في الفطرة فإنّ ما كان من الذائعات ليس بأولى عقلي»[2].

وقال أبو حامد الغزالي: «وهي قضايا لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه لما قضى الذّهن بها قضاء بمجرّد العقل والحسّ، ولكن إنّما قضى بها لأسباب عارضة أكّدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها»[3].

أسباب حكم العقل بالحُسن والقبح

أسباب تحسين العقل وتقبيحه لهذه القضايا كثيرة أهمّها ستّة:

---

(1) الإشارات والتنبهيات، ج. 1، ص. 219.

(2) النجاة، ص. 63.

(3) معيار العلم، ص. 148، وانظر: المنطق للمظفر، ج. 3 ص. 327، ومحك النظر ص. 66.

أوّلها: كونها ممّا يجب قبولها لكونها حقّاً جليّاً ولها واقع في ذاتها فتتطابق الآراء عليها ويعمّ التصديق بها مثل الأوّليّات والفطريّات ونحوها وهذه قضايا يقينيّة، وإنّما سمّيت بالمشهورات باعتبار عموم الاعتراف بها.

قال الإمام الرّازي: «المشهورات هي قضايا يعمّ اعتراف الناس بها فهي أمّا يقينيّات كالأوّليّات وغيرها»[1].

وأشرت آنفاً إلى أنّ هذه القضايا لا تدخل في محلّ النزاع لكونها من بديهيّات العقل وضروريّاته.

ثانيها: كونها مما تقتضيه الانفعالات النفسيّة العامّة، مثل: الرِّقّة والرّحمة والشفقة والحياء والأنفة والحميّة والغيرة. ومن هنا ترى جمهور الناس يحكمون بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك اتّباعاً لما في الغريزة من الرِّقة والرّحمة[2].

قال أبو حامد الغزالي: «حتى سبق إلى وهم قوم أنّ ذبح الحيوان، قبيح عقلاً ولولا أنّ سياسة الشارع صرفت الناس عن ذلك . . ، لعمّ هذا الاعتقاد أكثر الناس»[3].

وكذلك ترى الجمهور يمدح من يعين الضعفاء، ويعنى بالأيتام؛ لأنّه مقتضى الرّحمة والشفقة.

ويمدح أيضاً من يدافع عن الأهل والوطن والعقيدة؛ لأنّه مقتضى الحمية والغيرة[4].

---

(1) شرح الإشارات، ج. 1، ص. 219.

(2) انظر: المصدر نفسه ج. 1، ص. 220، والمنطق للمظفر، ج. 3، ص. 333.

(3) معيار العلم، ص. 147، وانظر المستصفى، ج. 1، ص. 31، والإشارات، ج. 1 ص. 220.

(4) انظر: شرح الإشارات، ج. 1، ص. 220، والمنطق للمظفر، ج. 3، ص. 333.

وحكم العقل بتحسين هذه القضايا أو تقبيحها، لا يدخل في محلّ النزاع؛ لأنّها أحكام عاطفيّة وانفعاليّة ولم يقل أحد من المسلمين بأنّ الشارع الحكيم يتابع الناس في أحكامهم المسبّبة عن انفعالتهم وعواطفهم، قال المظفّر: «ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام لأنّه ليس للشارع هذه الانفعالات»[1].

ثالثها: كونها ممّا اعتادها الناس كالترحيب بالضيف وتقديم القرى له، والعادة قد تكون حَسَنة أو قبيحة من جهة شرعيّة أو عقليّة أو عاطفيّة، مثل استحسان التقرّب بنحر الذبائح، وإطعام الطّعام، وإفشاء السلام، ومثل ذمّ من يقابل المعروف بالإساءة، والأمانة بالخيانة.

والعادات كثيرة ومتنوِّعة فقد تكون خاصّة بطائفة معيّنة أو أهل بلد أو قُطر أو أمّة، أو عامّة عند جميع الناس. والعادة التي يراها أهل عصر حَسَنة، قد يراها أهل عصر آخر قَبيحة. فتحسين هذه القضايا أو تقبيحها منشؤه ما اشتهر بين الناس من مدحهم المحافِظ على العادات وذمّهم المخالف لها والمستهين بها، وتحسين هذه القضايا أو تقبيحها لا يدخل في محلِّ النزاع؛ لأنّها ـ في الواقع ـ ليست قضايا عقليّة بل عاديّة.

قال المظفّر: «ولا نقول نحن أيضاً بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه؛ لأنّهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون»[2].

وقال الكمال بن الهمّام: «لا نزاع في دركه ـ أي العقل ـ الحُسن والقُبح بمعنى المدح والذمّ في مجاري العادات»[3].

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 227/ 228.

(2) المصدر نفسه.

(3) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 152.

وقال السيّد محسن الاعرجي: (إنّ ما يحكم به العقل بواسطة العادة لا يستلزم حكم الشارع لشدّة اختلاف العادات فمن جيل يقبح هذا وآخر يحسّنه، وناس يحسّنون ذلك، وآخرون يقبِّحونه)[1].

رابعها: كونها ممّا يقتضيه الاستقراء مثل الحكم بأنّ تكرار الفعل مملّ، وبأنّ الاستعمار مضرّ، وبأنّ الحكم الاستبدادي فاسد، وبأنّ الحركة الصهيونيّة هدّامة.

وهذه القضايا تشتهر بين الناس ويتقبّلونها بسبب استقرائهم التامّ أو الناقص ممّا يحملهم على إثبات الحكم على الكلّي من تصفّح جزئيّاته وهذه القضايا لا تدخل في محلّ النزاع، ولم يقل أحد بأن الاستقراء كاشف عن الحكم الشرعي الواقعي، ولا بأنّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم الناشئة عن استقرائهم.

خامسها: كونها من التأديبات الصلاحيّة والآراء المحمودة، مثل: حُسن العدل والصدق والأمانة، وقبح الظلم والكذب والخيانة؛ ومعنى حُسن هذه القضايا أنّ فاعلها ممدوح لدى العُقَلاء. ومعنى قبحها أنّ فاعلها مذموم لديهم. وأساس حكم العقل بذلك هو كونها مما تطابقت عليها آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم هو شعورهم جميعاً لهذه القضايا. من مصالح عامّة؛ باعتبار أنّ بها حفظ النظام وبقاء النّوع ليس إلاّ. فالعقل المحض يتوقّف في الحكم على هذه الأشياء؛ لأنّها ليست من القضايا الواجبة القبول كالأوّليات والفطريّات ونحوها، قال الإمام الرّازي: (وأمّا غير يقينيّات وهي التي يتوقّف العقل الصرف في الحكم بها، لكن لعموم الناس بها اعتراف، وتسمّى آراء محمودة وربّما تخصّص باسم المشهورات»[2].

---

(1) المحصول، أدلة منكري الملازمة.

(2) شرح منطق الإشارات، ج. 1، ص. 220.

وقال ابن سينا: «أمّا الذائعات فهي مقدّمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكلّ مثل العدل جميل، وإمّا شهادة الأكثر، وإمّا شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور»[1].

وقال: «ومنها ـ أي من الذائعات ـ الآراء المسمّاة بالمحمودة وربّما خصّصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة»[2].

وقال المحقّق الطوسي: «إنّ المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود والمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولى باعتبار ومشهور باعتبار»[3].

وقال القاسم بن محمد ـ من أئمّة الزيديّة: «إنّ المشهورات لا يعتبر فيها اليقين، ومطابقة الواقع، بل المعتبر فيها الشهرة وتتطابق الآراء سواءً كانت يقينيّة أو لا فبعض القضايا يكون أوليّاً ومشهوراً بالاعتبارين»[4].

وحكم العقل بتحسين هذه القضايا أو تقبيحها، هو محلّ النفي والإثبات بل هو عمدة النزاع ومحلّ الخلاف العريق بين الأشاعرة والعدليّة.

سادسها: كونها ممّا تقتضيه الأخلاق الإنسانيّة، وتسمّى الآراء المحمودة أيضاً وهي ما تطابقت عليها الآراء من أجل قضاء الخلق الإنساني لما فيها من مصلحة نوعيّة مثل: العدل، أو مفسدة نوعيّة مثل: الظّلم، أو لما فيها من كمال نوعي مثل: العلم والكرم والطاعة، أو نقص نوعي، مثل الجهل والبخل والمعصية.

---

(1) النجاة، ص. 63.

(2) (3) شرح منطق الإشارات، ج. 1، ص. 220/ 221.

(4) هداية العقول، ج. 1، ص. 128.

وهذه القضايا تدخل في مُدرَكات العقل العملي، وتخضع لإرشاداته وتوجيهاته بهذا الاعتبار أي باعتبار فيها مصلحة أو مفسدة نوعيَّتَين أو كمال أو نقص نوعيّغيَن أيضاً.

ولا يخفى أن منشأ هذا الإدراك هو العقل النظري، فقد وضّحت سابقاً أنّ الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة من مُدَركات العقل النظري وقلت إنّها خارجة عن محلِّ النزاع بادئ ذي بدء، ولكن قد تدخل في متعلّقات العقل العملي وتخضع لتوجيهاته وإرشاداته، إذا تطابت عليها آراء العقلاء بما همّ عقلاء لما فيها من كمال أو نقص ومصلحة أو مفسدة كلّية، فتدخل حينئذٍ ضمن ما ينبغي فعله وحينئذٍ تصبح طرفاً في النزاع قال المظفّر: «فهذا المدح والذمّ إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيَّتين أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيَّين فإنّه يعتبر من الأحكام العقليّة التي هي موضع النزاع»[1].

تعقيبان:

الأوّل: ليست الشّهرة معيار الصدق بل قد تكون المشهورات صادقة وقد تكون كاذبة، والصادق منها لا ينسب إلى الأوّليّات لأنّه لا يكون بسنّ الصدق عند العقل بياناً أوّلياً، بل يفتقر في تحقيقه إلى نظر، وإن كان محموداً عند العقل الأوّل، فالصادق غير المحمود والكاذب غير الشنيع، إذ رب محمود كاذب، وشنيع حق، فالذي يقع في مقابل الصادق هو الكاذب، وفي مقابل المحمود هو الشنيع[2].

(1) أصول الفقه، ج.2، ص.224، وانظر: المنطق، ج.3، ص.331.

(2) انظر: الإشارات، ج.1، ص.220، ومعيار العلم، ص.149، ومحك النظر، ص.65.

قال شارح المواقف: «المشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إمّا لمصلحة عامّة أو رقّة أو حميّة أو تأديبات شرعيّة أو انفعالات خلقيّة أو مزاجيّة سواءً كانت صادقة أو كاذبة»[1].

الثاني: عرفنا أنّ القضايا العقليّة التي هي محلّ النفي والإثبات ومدار النزاع والخلاف ليست أوّلية ولا فطريّة وبعبارة أخرى ليست من القضايا اليقينيّة.

والفارق بينهما أنّ المشهورات لا يدركها العقل الصّرف بخلاف الثانية، فإنّ الإنسان لو عرض قضيّة الكذب قبيح والصدق حَسَن، مثلاً ـ على عقله الفطري الموجب للأوّليّات وقدّر أنّه لم يعاشر أحداً ولم يتأدّب بشرع ولم يتهذّب بتعليم، أو بعبارة أخرى قدّر أنّه خلق دفعة واحدة تامّ العقل. . ، لشكّ في هذه القضايا وتوقّف في الحكم عليها، في حين أنّه لا يشكّ ولا يتوقّف في الحكم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء مثلاً[2].

قال ابن سينا: «وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري فاعرض قولك العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة وتكلّف الشكّ فيهما تجد الشكّ متأتّياً فيهما وغير متأتٍ في أنّ الكلّ أعظم من الجزء وهو حق أوّلي»[3] ثم إنّ المشهورات من مُدْرَكات العقل العملي بخلاف الأوليّات فإنّها من مدركات العقل النظري، وأشرت سابقاً إلى أنّ المشهورات بالمعنى المتنازع فيه لا واقع لها وراء تطابق العقلاء بخلاف الأوّليّات، فإنّ لها واقع في نفسها[4].

---

(1) المواقف، ج. 1، ص. 43، وانظر: النجاة، ص. 63.
(2) انظر: الإشارات وشرحيها، ج. 1، ص. 220/ 221، والمستصفى، ج. 1، ص. 231. ومعيار العلم، ص. 149.
(3) النجاة، ص. 63، وانظر المصادر نفسها.
(4) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 221، وص231.

المطلب الخامس:

اختلف القائلون بالحُسن والقبح العقليّين في أنّهما ثابتان في الأفعال لذواتها، أو لصفات لازمة لها أو لصفة في القبح، والحُسن ذاتية أو لوجوه واعتبارات، أو أنّ المقتضى لهما هو القدر المشترك، فبعض الأفعال يكون حُسنها وقُبحها بالذات، وبعضها بوجوه واعتبارات على أقوال نوجزها عند كلّ مذهب فيما يأتي:

أوّلاً ـ أقوال المُعتَزِلة:

والمحكي عنهم في ذلك أربعة أقوال:

أحدها: أنّهما ذاتيّان للأفعال وهو المحكي عن أوائلهم، والظاهر أنّهم أرادوا أنّهما ثابتان لها بمجرّد ذاتها، أي من غير مراعاة شيء آخر وراء الذات من صفات حقيقيّة واعتبارات مثل: العدل والظلم، حيث إنّ ثبوتهما لها لا يفتقر إلى شيء وراء الذات.

وليس مرادهم المعنى الثاني للذاتيّة، وهو أنّ نفس الذات قاضية بالثبوت مع إمكان أن يعارضها جهة خارجيّة تمنعها عن مقتضاها[1].

ويؤيِّد ذلك ما ورد على هذا القول من اعتراضات كلزوم امتناع النسخ وعدم التخلّف، واجتماع المتناقضين في قول القائل، «لأَكَذبنّ غداً» وسيأتي بيان ذلك.

ثانيها: إنّهما ثابتان لوصف ذاتي أو لصفة ذاتيّة، أو حقيقيّة أو

---

(1) قال ابن رحيم في الفصول ص. 331: «إن القائلين بالذاتية يريدون به أن الحُسن والقبح مستندان إلى ماهية الفعل أعني تمام حقيقته وأن القائلين بأنهما ص.فات لازمة يريدون أنهما مستندان إلى ص.فات غير مفارقة لتمام حقيقته ولو بحسب الخارج»، وانظر: مطارح الأنظار، ص. 322.

لازمة، على اختلاف التعبيرات وهذا القول منسوب إلى الطبقة الثانية من قدمائهم أي ممّن تأخّر عن أولئك[1].

والظّاهر إنّ مرادهم من الوصف الذاتي هو الوصف الملازم للذات وليس الوصف المفارق العارض في بعض الأحوال دون البعض[2]، وقد يكون مرادهم منه هو ما كان جزءاً من الذات كالحيوانيّة بالنسبة إلى الإنسان، وهذا قريب من القول الأوّل وقد ورد عليه ما ورد على الأوّل أيضاً.

ثالثها: التفصيل بين الحُسن والقبح، فالأوّل ذاتي لأنّه ما لا حرج في فعله وهو ذاتي يكفيه عدم عروض ما يقبحه، والثاني لصفة لازمة وهذا القول منسوب إلى أبي الحسين البصري المتوفى 436هـ[3].

رابعها: إنّهما يثبتان للأفعال بوجوه واعتبارات وليس شيء منها مستنداً إلى الذات ولا إلى وصف ذاتي وهذا القول منسوب إلى الجبّائي واتباعه من متأخِّري المُعتَزِلة.

والظاهر أنّ مرادهم من الوجوه والاعتبارات، هو ملاحظة الذات بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنها كالصدق بالنسبة إلى قتل نبي والكذب بالنسبة إلى إنقاذه، فعند هؤلاء يكون الصدق حسناً، لكونه موجباً نفعاً لا لكونه صدقاً فحسب، ولا لكونه كلاماً مطابقاً لشيء، وكذا الكذب لا يكون قبيحاً، لأنّه كذب ولا لمخالفته الواقع، بل لكونه موجباً ضرّاً وعلى هذا فالكذب في المثال السابق حَسَن لكونه موجباً نفعاً وهو إنقاذ نبي، والصدق قبيح لكونه موجباً ضرّاً وهو قتله.

---

(1) انظر: التجريد للقوشجي، ص. 350، ومطارح الأنظار، ص. 232.

(2) انظر: شرح التجريد للقوشجي ص. 350، ومطارح الأنظار، ص. 232.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص. 564.

قال القاضي عبد الجبّار: (إنّ الأفعال ما من شيء منها إلاّ ويجوز أن يقع على وجه فيُحسن وعلى خلاف ذلك الوجه فيُقبح)[1].

وبهذا تخلَّص متأخّروا المعتزلة ممّا ورد على سلفهم من اعتراضات، وإن كان قولهم هذا لا يخلو من مناقشة وستأتي إنّ شاء الله.

ثانياً ــ رأي الشيعة

وهؤلاء ذهبوا إلى أنّ الحُسن والقُبح قد يكون ذاتيّاً، وقد يكون عرضيّاً، وقد يكون مطلقاً. فالحُسن والقبح عندهم على ثلاثة أنحاء:

أحدها: ما كان علّة تامّة في التأثير ويسمّى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل: الإيمان والكفر، والعدل والظلم، والعلم والجهل، والكرم والبخل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلاّ حسناً أبداً، أي أنّه متى ما صدق عنوان العدل فإنّه لا بدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء..، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاّ قبيحاً أي أنّه متى ما صدق عنوان الظلم فإنّ فاعله مذموم عندهم[2].

قال صاحب الفصول «ابن رحيم»: «والتحقيق أنّ من الأفعال ما يتّصف بالحُسن بالذات، كحُسن الإيمان ومن هذا الباب حُسن التخلّق بالأخلاق الجميلة، كالجود والشجاعة، ومنها ما يتّصف بالقبح بالذّات كقبح الكفر ومن هذا الباب التخلّق بالأخلاق الرديئة كالبخل والجبن[3].

ومعنى الذاتي عندهم، أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.228، وانظر: الأصول العامة، ص.286، وهداية المسترشدين، ص.314، والمحصول، الأدلة العقلية.

(2) الفصول، ص.331.

(3) انظر: المحصول، الأدلة العقلية، وأصول الفقه، ج.2، 230.

العقلاء بالحُسن والقبح، فلا يحتاج إلى واسطة في اتّصافه بأحدهما، فمرادهم من الذاتي ما يقابل العرض، لا ما كان بالذات كما يقول أوائل المعتزلة[1].

ثانيها: ما كان فيه اقتضاء التأثير بمعنى أنّه لو خلّي وطبعه، لكان مؤثّراً كالصدق والكذب، ويسمّى الحُسن والقبح فيه بالعَرَضَين «فالصدق بما هو صدق فيه اقتضاء التأثير في إدراك العقلاء لأنّه ممّا ينبغي أن يفعل ويمدحون فاعله»[2].

وكذا الكذب فإنّ فيه اقتضاء التأثير في إدراك العقلاء، لأنّه ممّا ينبغي أن يترك ويذمّون فاعله، إلاّ أنّ هذا التأثير لا يتمّ مع وجود مزاحم أقوى، كأن يكون في الصدق، ما يوجب تسلّط ظالم على بريء، وكأن يكون في الكذب إنقاذ بريء من يد حاكم جائر بخلاف ما كان علّة تامّة في التأثير كالعدل فإنّه لا يتخلّف أبداً مع بقاء صدق عنوان العدل. وكذلك الظلم فإنّه لا يتخلّف أبداً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

ومعنى اقتضاء التأثير (العَرَضي): «أن العنوان ليس في حدّ ذاته متّصفاً به، بل بتوسّط عنوان آخر، ولكنّه لو خلّي وطبعه كان داخلاً تحت (الحسن والقبح)»[3].

ثالثها: ما لا عليّة ولا اقتضاء فيه فهو فاقد التأثير لو خلّي ونفسه، وإنّما قد يوصف الفعل بالحُسن إذا اندرج تحت عنوان حَسَن كالعدل وقد يوصف بالقبح إذا اندرج تحت عنوان قبيح كالظلم، وقد لا يندرج تحت أحد العنوانين فلا يوصف بالحُسن ولا بالقبح، وذلك مثل الضّرب فإنّه

(1) الأصول العامة، ص. 287 وانظر: المصادر نفسها.
(2) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 229، وانظر: المصادر نفسها.
(3) انظر: الأصول العامة، ص. 287 والمصادر نفسها.

حَسَن للتأديب وقبيح للتشفّي، ولا حَسَن ولا قبيح كضرب غير ذي روح[1].

ثالثاً ــ مذهب الماتريديّة

وهؤلاء أثبتوا الحُسن والقبح في الأفعال الاختياريّة لذواتها[2]، ولأمر خارج عنها، وقالوا إنّ أمر الشارع بالفعل يقتضي حُسنه، ونهيه عنه يقتضي قبحه وقسَّموا ما تتعلّق به أوامر الشارع إلى أربعة أقسام، وما يتعلّق به نهيه إلى قسمين[3]:

أوّلاً ــ متعلّقات الأمر:

1 ــ أن يكون الفعل حَسَناً لذاته، ولا يقبل ما فيه من حُسن السقوط، كالإيمان فإنّه لا يسقط عن المكلّف بحال، حتّى لو كان مُكرهاً.

2 ــ أن يكون الفعل حَسَناً لذاته، لكن ما فيه من حُسن يقبل السقوط إذا عرضه أمر أكسبه قبحاً في نظر الشارع، بالنسبة إلى بعض الأشخاص كالصلاة فإنّها حَسَنة لذاتها، لكن الشارع أسقطها عن الحائض والنفساء والمجنون مع أنّها لم تسلب حُسنها الذاتي.

3 ــ أن يكون الفعل حَسَناً لأمر خارج عن ذاته ــ لغيره ــ إلاّ أن هذا الغير

---

(1) معنى الذاتي عند الماتريديّة هو نفس معناه عند الشيعة أي ما أفاد الحُسن والقبح بدون توسّط شيء آخر، فالذاتي عند الطرفين هو ما يقابل العَرَضي لا ما كان بالذات كما هو المنسوب إلى أوائل المعتزلة، جاء في تيسير التحرير ج. 2، ص. 153 (المراد بالذاتي أن يكون الفعل موصوفاً بالحسُن والقبح لذاته لا لكون الفعل مقتضياً لذاته الحُسن والقبح وجاء في شرح منار الأنوار ص. 48 ــ (إما أن يكون لعينه ــ أي يدركه العقل بلا واسطة).

(2) انظر: تقسيمات الماتريديّة وتوجيهاتها في الكتب الآتية، التلويح على التوضيح، ج. 1، ص. 193، وشرح منار الأنوار، ص. 48، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 31: أصول الفقه للخضري ص. 37؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص. 69؛ مباحث الحكم، ص. 179.

(3) التلويح، ج. 1، ص. 194؛ وانظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 174؛ وأصول السرخس، ج. 1، ص. 61.

الذي سبّب للفعل حسناً لاختيار للمكلّف فيه، بل هو بخلق الله تعالى ولهذا يهدر اعتباره، وهذا القسم يلحق بالحُسن لذاته كالصلاة، ومثّلوا لذلك بالزكاة والصوم والحجّ، وقالوا إنّها في نفسها لم يظهر فيها حُسن، ففي الزكاة إنقاص المال، وفي الصوم حرمان النفس مما أبيح لها من النّعم، وفي الحجّ مشقة السفر وإنقاص المال، وإنما حُسن هذه العبادات لأمر خارج عن ذاتها لما رأى الشارع من أنّ في الزكاة سدَّ حاجة الفقير، وفي الصوم تأديب للنفس، وتهذيب لها، وفي الحج تعظيم لشعائر الله.

قال المحقِّق التفتازاني: (إنّ حُسن هذه العبادات الثلاث وإن كان بغيرها بدلالة العقل إلاّ أنّ ذلك الغير في حكم العدم. . ، فصارت كأنّها حَسَنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فألحقت بما هو حَسَن لعينه كالصلاة)[1].

4 ـ أن يكون الفعل حَسَناً لأمر خارج عن ذاته، لغيره ـ إلاّ أنّ هذا الغير معتبر فيبقى الحسن ببقائه، ويزول بزواله لأنّه باختيار المكلّف بخلاف القسم الثالث، فإنّ الغير هناك لا اختيار للعبد فيه، لكونه مضافاً إلى الله تعالى.

وهذا الغير إمّا أن يتأذّى بنفس المأمور به، أو لا؛ مثال الأوّل: إقامة الحدود فإنّها ليست حسنة لذاتها؛ لأنّها تعذيب للمكلّف، وإنّما حسنت لما فيها من الرّدع والزّجر عن المعاصي، وهذا يتأذّى بنفس المأمور به وهو إقامة الحدود، مع ملاحظة أن حسن المأمور به يزول بزوال سببه، فإذا كفّ الناس عن المعاصي ألغي الأمر بإقامة الحدود، وبقي الفعل على قبحه الذاتي.

(1) انظر: منار الأنوار، ص. 50، والتوضيح، ج. 1، ص. 195، وتيسير التحرير، ج. 2، ص. 174، وج. 1، ص. 376 وأصول السرخسي، ج. 1، ص. 61.

ومثال الثاني الوضوء ليس حسناً في نفسه، وإنّما صار حسناً لأنّه يتوصّل به إلى أداء الصلاة، وهي لا تتأدّى بنفس المأمور به (الوضوء)، بل بفعل مقصود بعده[1].

ثانياً ـ متعلّقات النهي

يقول الماتريديّون إنّ نهي الشارع عن الفعل يقتضي قبحه؛ أي أنّه تعالى إنّما نهى عنه لكونه قبيحاً، لا أنّه نهي عنه فصار قبيحاً كما يقول جمهور الأشاعرة، ثم إنّ متعلّق النهي عند هؤلاء قد يكون أمراً حسّيّاً، وقد يكون شرعيّاً[2].

والأوّل: أي الحسّي: قد يكون قبحه لذاته، ولا يقبل ما فيه من قبح السقوط كالكفر، وقد يكون قبحه لغيره، والأخير إن كان وصفاً لازماً، فإنّ قبحه غير قابل للسقوط فيلحق بالقبيح لذاته كالزّنا.

وإن لم يكن وصفاً لازماً بأن كان مجاوراً كالنهي عن قربان الحائض، فإنّه للأذى وهو مجاور غير متّصل فلا يلحق بالقبيح لذاته.

قال صدر الشريعة في توضيح هذه الأقسام وبيان حكمها: «الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه، إلاّ إذا دلّ الدّليل على أنّ النهي عنه لغيره فحينئذٍ يكون قبيحاً لغيره، ثم ذلك الغير إنّ كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه، وهو ملحق بالقسم الأوّل إلاّ أنّ القسم الأوّل حرام

---

(1) عرف ابن الهمام الحسني بأنه مالا تتوقف معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر والشرعي بخلافه، أي ما تتوقف معرفته على الشرع، تيسير التحرير، ج. 1، ص. 376/ 377 وفسر التفتازاني الشرعي بأنّه ما يتوقف تحقّقه على الشرع والحسن بخلافه، أي ما لا يتوقف تحققه على الشرع، التلويح، ج. 1، ص. 215.

(2) التوضيح، ج. 1، ص. 215 وانظر: تيسير التحرير، ج. 1، ص. 377 ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 31 وأصول الفقه للخضري، ص. 28، ومباحث الحكم، ص. 182.

لعينه وهذا حرام لغيره، وإنّ كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأوّل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[1].

والثاني: أي الشرعي والأصل فيه ـ عندهم ـ أن يكون قبحه لأمر خارج عن ذاته «لغيره»، إلاّ إذا وجدت قرينة على أنّ قبحه لعينه كنكاح المحارم. قال المحقّق التفتازاني: «النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه»[2].

المقام الثاني
في مذاهب العلماء في الحسن والقبح

اختلف العلماء في حُسن الأفعال وقبحها، وفي الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

مذهب العدليّة: المُعتَزِلة والشيعة الأصوليّة:

قال هؤلاء بحُسن الفعل وقبحه، وأنّهما عائدان لأمر حقيقي إمّا بالذات أو لوصف ملازم أو لوجوه واعتبارات على اختلاف فيما بينهم، وباستقلال العقل في إدراك ذلك في أصول الدين وفروعه العمليّة.

وللحُسن والقبح عندهم من ناحية نوعيّة الإدراك أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما يدرك بضرورة العقل كحُسن إنقاذ الغرقى، والهلكى، وكقبح الكفر، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه[3].

---

(1) التوضيح، ج.1، ص.216، وانظر: أصول السرخسي، ج.1، ص.80، وانظر: المصادر نفسها.

(2) (3) انظر المستصفى ج.1، ص.36، والأحكام للآمدي، ج.1، ص.42، ومباحث الحكم، ص.271 والقوانين، ص.262، مبادئ الوصول، ص.8، وتوضيح المراد، ج.2، ص.532، الأصول العامة، ص.294.

والقسم الثاني: ما يدرك بنظر العقل كحُسن الصدق الذي فيه ضرر، وكقُبح الكذب الذي فيه نفع[1].

القسم الثالث: ما يدرك بالسمع كحُسن الصلاة والصوم وسائر العبادات[2] وادّعوا أنها متميّزة عن غيرها بصفاتها الذاتيّة؛ لما فيها من اللّطف الدّاعي إلى الطاعة المانع من المعصية. إلاّ أنّ العقل لا يستقلّ بدرك ذلك[3]، والعدليّة بمذهبهم هذا يشبهون ما ذهب إليه كثير من علماء الأخلاق من أنّ مقياس الخير والشرّ، هو ما يدركه العقل في الفعل من نفعٍ أو ضررٍ، وبذا قال كثير من فلاسفة اليونان، وبعض أديان الهند، بل لقدْ غالى فريق من البراهمة، وقالوا لا حاجة لإرسال الرّسل، اكتفاءً بما تدركه العقول[4] وقالوا: «إنّ ما أتى به الأنبياء لا يخلو، أمّا أن يكون موافقاً للعقل). ففي العقل غنية وكفاية، أو مخالفاً له، وذلك ما يوجب أن يردّ عليهم وأنّ لا يقبل منهم[5].

مذهب الأشاعرة: ذهب جمهور الأشاعرة[6] إلى أنّه ليس للفعل

---

(1) (2) (3) انظر: المستصفى ج. 1، ص. 36، والأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 42، ومباحث الحكم، ص. 271 والقوانين، ص. 262، مبادئ الوصول، ص. 8، وتوضيح المراد، ج. 2، ص. 532، الأصول العامة، ص. 294.

(4) انظر التمهيد للباقلاني، ص. 104، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 20، ومحاضرات في أصول الفقه، ص. 66.

(5) شرح الأصول الخمسة، ص. 563، وانظر: كشف المراد، ص. 273، والتمهيد للباقلاني، ص. 104.

(6) قال كثير ممن انتحل مذهب أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ بالحسن والقبح العقليين بالمعنى المتنازع فيه، وممن قال بذلك من أصحاب الإمام أحمد (رض) أبو الخطاب الكلواذي وأبو يعلى، وأبوالحسن التميمي، وابن تيمية، وابن القيم، ومن أصحاب الإمام الشافعي (رض) أبو بكر الصيرفي، وأبو عبد الله الحليمي وعلى ابن هريرة، وأسعد علي الزنجاني.
ومن أصحاب الإمام مالك ـ رض ـ أبو بكر الأبهري وغيره، قال ابن تيمية (رض) (وهو قول طوائف من أئمة الحديث وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد) وقال=

نفسه حُسن ولا قبح ذاتيّان ولا لصفة توجبهما، بل الحَسَن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه، فمعيار الحُسن والقبح عندهم هو إذن الشارع في الفعل أو نهيه عنه، وليس الحُسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً، قبل ورود بيان الشارع، فالعقل عندهم لا يحسّن ولا يقبّح، وبالتالي لا يدرك ما هو غير حاصل في الفعل، قبل ورود بيان الشارع لا في أصول الدين ولا في فروعه؛ وعلى هذا فالأفعال قبل تعلّق خطاب الشارع بها، ساذجة خالية من الحُسن والقبح، قابلة للأمر والنهي، فالصلاة والصوم والعدل والإحسان وأمثالها حسنة بأمر الشارع فقط، والسّرقة والقتل عدواناً والظلم وأمثالها قبيحة لنهي الشارع عنها فقط.

فلولا تعلّق خطاب الشارع بها لبقيت على سذاجتها، وخلوّها من الأمرين وقابليتها لهما. هذا بالنسبة إلى أفعال العباد، أمّا بالنسبة إلى أفعال الله تعالى فكلّ ما يصدر عنه فهو حَسَن والقبيح منه ممتنع لذاته.

قال أبو الحسن الأشعري: «والدليل على أنّ كلّ ما فعله، فله فعله، أنّه المالك القاهر الذي ليس مملوك ولا فوقه مبيح، ولا آمر ولا زاجر، ولا حاضر ولا من رسم له الرّسوم وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم

= الشيخ تقي الدين الفتوحي «ونقل عن المالكية والشافعية قولين» أي في الحسن والقبح العقليين، وقال ص. احب هداية العقول زيدي «وهو قول خلائق لا يحصون» يعني من الأشاعرة، انظر في ذلك، منهاج السنّة، ج. 1، ص. 124، وهداية العقول، ج. 1، ص. 317، وحاشية الكلنبوي، ج. 1، ص. 39، وشرح الكوكب المنير، ص. 56. من هذا يتبيّن أنّ نسبة نفي الحُسن والقبح العقليين إلى جميع الأشاعرة كما في كتب المتأخرين غير صحيحة، كما أنّ نسبة النفي إلى عموم أهل السنّة كما في بعض كتب الشيعة خطأ فاحش؛ لأن جمهور الأحناف إنّ لم يكن كلهم يقولون بهما بالإضافة إلى من ذكرت من أصحاب المذاهب الأخرى لأهل السنّة نعم إنّ أرادوا نفي التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع فهذا ص. حيح فأهل السنّة يجمعون على أنّ الأحكام الشرعيّة العملية ليست من مدرَكات العقل المجرّد.

يقبح منه شيء». وقال: «لا يجوز عليه تعالى الكذب ليس لقبحه ولكن يستحيل عليه الكذب»[1].

ومذهب الأشاعر هذا يتّفق ورأي بعض الفلاسفة القائلين، بأنّ مقياس الخير والشرّ هو القانون، فما منعه القانون كان شرّاً وما لم يمنعه كان خيراً[2].

مذهب الماتريديّة:

قال الماتريديّون أنّ للأفعال في نفسها قيماً ذاتيّة من حُسن أو قبح، بقطع النظر عن بيان الشارع، وأنّ العقل قد يستقلّ بإدراك وجوه الحُسن والقبح، والمتقدِّمون منهم أثبتوا المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين فقط، وأنكر المتأخِّرون منهم التلازم بين الحكمين في أصول الدين وفروعه[3]. فالماتريديّة يوافقون العدليّة من ناحية القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ويوافقون الأشاعرة في الأحكام الفرعيّة، فيقولون العقل لا يدرك حكم الله في الأفعال من غير توجيه الشرع ومساعدته، فرأيهم وسط بين العدليّة والأشعريّة، وقال بعض متأخِّري الشيعة الأصولية بمقالة متقدمي الماتريديّة، أي بالتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين دون فروعه[4].

مذهب الشيعة الإخباريّة:

وهؤلاء يثبتون الحُسن والقبح للأفعال كالعدليّة والماتريديّة وغيرهم، قال شيخهم الاسترأبادي: «وهنا مسألتان: إحداهما الحُسن والقبح

(1) اللمع، ص. 117.
(2) انظر: محاضرات في أصول الفقه للشيخ بدر ومباحث الحكم، ص. 168.
(3) انظر: حاشية الكلنبوي، ج. 1، ص. 39، والتلويح، ج. 1، ص. 189.
(4) انظر: هداية المسترشدين، ص. 308.

الذاتيّان، والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيّان، والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الأولى»[1].

وقد نسب إليهم إنكار قدرة العقل على إدراك وجوه الحُسن والقُبح، وعدم إثبات شيء من الحُسن والقبح بإدراك العقل[2]، إلاّ أنّ الثّابت عنهم هو القول بعدم الاعتداد بالمُدرَكات العقليّة وبعدم جواز الاعتماد على شيء منها في غير القضايا الضروريّة عند الجميع وفي غير الأحكام التي مبادئها محسوسة أو قريبة منها.

قال المحدِّث الأسترأبادي: «إن مناط تعلّق التكاليف كلّها السماع من الشارع»[3] وقال الشيخ يوسف البحراني: «إن الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها كلّها توقيفيّة؛ تحتاج إلى السماع من حافظ الشرع»[4].

مذهب الشيعة الزيديّة:

قال الزيديّة أيضاً بحُسن الفعل وقبحه، وأنّ له قيماً ذاتيّة في نظر العقل بغضّ النظر عن بيان الشارع، وأنّ العقل قد يستقلّ بإدراك ذلك، قال صاحب هداية العقول: «المختار أنّ العقل حاكم بحُسن الأشياء وقبحها»[5] وذكر أنّ الناس جميعاً يجزمون بحُسن العدل والصدق النّافع والإحسان، كما يجزمون بقبح الظلم والكذب الضّار وذكران إنكار إدراك العقل ذلك مكابرة[6].

---

(1) (2) الفوائد المدنية، ص. 141/ 142.

(3) أنظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 235، والأصول العامة، ص. 298.

(4) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29/ 30.

(5) هداية العقول، ج. 1، ص. 316.

(6) انظر: المصدر نفسه.

المقام الثالث
في أدلّة المثبِتين للحُسن والقبح والنافين لهما

أولاً ـ أدلة المثبتين

استدلّ المثبتون للحُسن والقُبح العقليين بعدّة أدلّة:

أحدها: إنّ حُسن العدل والإحسان وقُبح الظلم والعدوان معلوم بالضرورة عند كلّ عاقل من غير نظر إلى شرع، إذ يحكم به من لا يدين بشرع كالبراهمة والملاحدة[1]. وأجيب عنه من وجهين:

الوجه الأول: بأنّه إنّ أريد بالحُسن والقبح ـ هنا ـ صفة الكمال

---

(1) انظر: كشف المراد، ص. 235، وتوضيح المراد، ج. 2، ص. 535، والفصول، ص. 317، هداية العقول، ج. 1، ص. 316.

البراهمة: نسبة إلى (برهم) وهو اسم الله في اللغة السنسكريتية وهو عندهم الإله الموجود بذاته لا تدركه الحواسّ ويدركه العقل وهو مصدر الكائنات كلّها لأحد له وهو الأصل الأزلي المستقلّ الذي منه يستمدّ العالم وجوده، والهندوسيّة دين توحيد من جهة ودين تعدّد من جهة أخرى وتظهر فيها أفكار بدائيّة كعبادة قوى الطبيعة وعبادة الأجداد وعبادة البقر بشكل خاصّ وأكثر البراهمة ينكرون إرسال الرسل اكتفاء بما تدركه عقولهم من خير وشرّ، انظر أديان الهند الكبرى، ص. 69 إلى 94، والفصل في المِلَل والنِحَل، ج. 1، ص. 96، والتمهيد للباقلاني، ص. 104.

الملاحدة: في القرن السابع قبل الميلاد ثار شخص يدعى (مهاويرا) ومعناه البطل العظيم؛ وهو نفسه (جينا) ومعناه القاهر المتغلب ثار على الديانة الهندوسيّة وقاوم سلطان البراهمة ولم يعترف بالإله وقرر أنه لا يوجد روح أكبر أو خالق أعظم لهذا الكون ومن هنا أطلق على هذه الدعوة الجديدة دين إلحاد وعلى أتباعه (ملاحدة) انظر: أديان الهند الكبرى، ص. 114.

وتطلق كلمة الملاحدة أيضاً على إحدى فرق الإسلام وهي (الاسماعيليّة) لتعطيلهم العمل بالشرع مع غيبة الإمام قال ص. احب توضيح المراد، ج. 2، ص. 535: «لا يبعد أيضاً أن يكون تسمية الإسماعيلية بذلك لقولهم في الباري تعالى إنّه لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذا في سائر الصفات فإنهم ألحدوا في ص. فاته تعالى إلى غير ما وصف به نفسه» وانظر: حاشية الكلنبوي على الجلال، ج. 1، ص. 222.

والنقص أو المصلحة والمفسدة فمسلّم، وإن أريد ترتّب المدح والذّم فلا نسلِّم جزم العقلاء به.

قال أبو حامد الغزالي: «وكيف يتصوّر ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء»[1].

الوجه الثاني: إنّ اتّفاق العقلاء على هذا ونحوه يحتمل أن يكون منشؤة السماع من الشرائع أو عن تقليد مفهوم عن الآخذين عن الشرع أو عن عرف عامّ[2] ودفع من ناحيتين:

الأولى: إنّ من يسلم بحكم العقلاء بحُسن العدل وقبح الظلم باعتبار أنّ العدل كمال الإنسان وملائم لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، وأنّ الظّلم نقص للإنسان ومنافر لمصلحة النوع وبقائه، يسلّم حتماً بضرورة مدحهم لفاعل العدل، وذمّهم لفاعل الظلم وهذا متواتر عن جميع الناس، ومنكره مكابر[3].

الناحية الثانية: لو عرضنا قضيّة حُسن العدل وقبح الظلم على العقل الخالي من المؤثِّرات كالعرف والعادة والشرائع لحكم بها أيضاً[4].

وضعفه ظاهر فقد سبق أن بيّنت أنّ قضية الحُسن والقبح، ليست من الأوّليّات ولا من الفطريّات، وإنّما هي من القضايا المشهورة، وعرفنا أنّه لا واقع إلاّ تطابق العقلاء عليها. وأنّ العقل الأوّل يتوقّف في الحكم عليها.

إشارة: لعلّ في هذا الدليل وهو من أهمّ أدلّتهم ما يشير إلى عدم

(1) المستصفى، ج.1، ص.37، وانظر: الأحكام للآمدي، ج.1، ص.44، وشرح التجريد للقوشجي، ص.350.
(2) انظر: الفصول، ص.317، والمستصفى، ج.1، ص.27.
(3) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.233، والفصول، ص.317.
(4) انظر: حقائق الأصول، أدلة العدلية، وهداية المسترشدين، ص.311.

دخول الثواب والعقاب الآجلين في هذا النزاع، وإلاّ كيف يعترف به من لا يدين بشرع ولا يتعبّد بدين، وهو لا يرجو ثواباً ولا يتوقّع عقاباً في الآجل كملاحدة الهند؟

الدليل الثاني: لو لم يكن الحُسن والقبح عقلّيين لجاز الكذب عليه تعالى وعلى رسله (ع) لأنّ الكذب ليس قبيحاً في ذاته، وإنّما ثبتت صفة القبح له بالشرع، والتالي باطل لأنه يترتب عليه بطلان الشرائع[1].

وأجيب عنه: بالمنع من المُلازمة، فإنّ الكذب صفة نقص ونحن متّفقون على أنّه من مُدَركات العقل، ثم إنّ الله تعالى منزّه عن كلّ نقص والكذب منه ممتنع لذاته.

والواقع أنّ هذا الجواب لا يخلو من ضعف لمّا تقدّم من أنّ تحديد النزاع في المعنى الثالث من معاني الحُسن والقبح، لا ينافي أن يكون منشأ إدراك العقل لما ينبغي فعله أو تركه هو أحد المعنيين الآخرين. وعليه نقول: هل الكذب ممّا ينبغي فعله أوّلاً؟ وهل للعقل كلمة في ذلك أوّلاً؟ لا شك في أنّ العقل يستطيع أن يقول كلمته، وقد قالها فعلاً وقبح الكذب، والظاهر أنّ الطرفين متّفقان على ذلك بالنسبة إلى العبد، وأمّا بالنسبة إلى الله تعالى فالأشاعرة تمنع حكم العقل؛ بذلك لأنّ مداره على قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل؛ لأنّ ما يجوز صدوره منه تعالى قد لا يجوز صدوره من العبد، فإنّ ربّ الأسرة ـ مثلاً ـ لو ترك أفراد أسرته يفسدون في البيت في حين أنّه قادر على منعهم وتقويم اعوجاجهم، لقبح منه ذلك، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده في حين أنّه قادر على منهم قسراً، قال أبو حامد الغزالي: (نحن لا ننكر أنّ أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنّما الكلام في الحُسن

---

(1) انظر: غاية السؤال، ج.1، ص.317، وشرح الأصول الخمسة، ص.334، وتهذيب الوصول ص.3.

والقبح بالإضافة إلى الله تعالى، ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد، وكيف يقيس؟ والسيّد لو ترك عبيده وإماءه، وبعضهم يموج في بعض، ويرتبكون الفواحش وهو مطّلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه، وقولهم «إنّه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس، لأنّه علم أنّهم لا ينزجرون فليمنعهم قهرا»[1].

ورد بأنّ الكلام في الفعل من حيث هو فعل سواءً أضيف إليه تعالى أم إلى العبد والعقل يحكم بأنّه لو صدر منه ـ تعالى ـ عن ذلك علوّاً كبيراً لكان قبيحاً إذ أنّه لو عاقب خاتم رسله ـ مثلاً ـ مع أنّه أطاعه حقّ طاعته، ولم يعصه طرفة عين لكان ذلك مستقبحاً عند العقل.

قال صاحب الفصول ـ ابن رحيم ـ: «لا يلزم من قبح شيء في حق العباد وعدم قبحه في حقه تعالى، أن لا يحكم العقل على بعض الأفعال بوقوعه منه لحُسنه، وعلى بعضها بامتناع وقوعه منه لقبحه، والسرّ في عدم قبح تمكينه تعالى للعبد من المنكر. إنّه تعالى لو لم يمكّن العباد من المعاصي لانتفت فائدة التكليف وهي من أعظم المصالح الداعية إلى خلق المكلّفين»[2].

الدليل الثالث: لو كان الحُسن والقبح لا يثبتان إلاّ بالشرع، لما ثبتا مطلقاً، والتالي باطل بالاتّفاق فالمقدّم مثله[3].

بيان الملازمة: أمّا عدم ثبوتهما عقلاً فظاهر؛ لأنّ المفروض عزل العقل عن الحكم. وأمّا عدم ثبوتهما شرعاً؛ فلأن ثبوتهما به يستلزم الدّور وهو محال.

---

(1) المستصفى، ج. 1، ص. 39، وانظر: الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 44، ومنهاج السنّة، ج. 1، ص. 124.

(2) الفصول، ص. 318.

(3) انظر: القول السديد، ص. 291، وكشف المراد، ص. 235، وتوضيح المراد، ج. 1، ص. 536.

بيان ذلك: إنّ ثبوت الحُسن والقبح متوقّف على الشرع، وثبوت الشرع متوقّف على الحُسن والقبح العقليَّين، وبعبارة أخرى أنّ قبول حكم الشرع متوقّف على الجزم بصدقه، والجزم بصدقه متوقّف على قبول حكمه، فإذا أخبرنا بشيء لم نجزم به، لتجويز الكذب عليه؛ لأنّ المفروض أنّ العقل لا يحكم بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه، وحكمه به بعد أخبار الشرع يستلزم الدّور[1].

وأجيب عنه: بأنّ الحسن عندنا عبارة عن كون الفعل متعلّق الأمر والمَدْح، والقُبح عبارة عن كون الفعل متعلِّق النهي والذمّ، وليس حكم الشارع أي أمره ونهيه دليل الحُسن والقبح حتى يردّ ما ذكرتم[2].

ودفع: بأنّ مفادهما واحد، وهو أنّ الحُسن والقبح لا يثبتان إلاّ عن طريق الشرع إذ العاقل لا يجد فرقاً بين الكلامين[3].

الدليل الرابع: لو لم يكن الحُسن والقبح عقلّيين لما آثر العاقل المختار الصدق إذا خيّر بينه وبين الكذب وتساويا لديه[4].

وأجيب عنه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: نمنع كونهما عقلَّيين فهو إنّما آثر الصدق؛ لأنّ أهل العلم اتّفقوا على حُسن الصدق وقبح الظلم لما فيهما من مصلحة أو مفسدة نوعيَّتين، والإنسان لما نشأ على ذلك ترجّح لديه الصدق على الكذب[5].

---

(1) توضيح المراد، ج.1، ص53.

(2) انظر: شرح التجريد للقوشجي، ص.351.

(3) انظر: توضيح المراد، ج.2، ص.356.

(4) انظر: الفصول، ص.317، وشرح الأصول الخمسة، ص.305، وتهذيب الوصول، ص.3، وهداية المسترشدين، ص.310.

(5) انظر: ارشاد الفحول، ص.9.

الوجه الثاني: نسلّم إيثاره الصدق، لكن لا بمعنى المتنازع فيه؛ لأنّ الصدق صفة كمال فيكون من مصاديق المعنى الأوّل وهو محلّ اتّفاق.

الوجه الثالث: نمنع استواءهما وفرض التساوي لا يوجبه.

ودفعت هذه الوجوه من نواحٍ ثلاث:

الأولى: إنّ الحكم بحُسن الصدق وقبح الكذب ضروري؛ لأنّه لو عرضناه على العقل بقطع النظر عن جميع المؤثّرات لحكم به، وضعفه ظاهر ممّا مرّ من أنّ قضيّة الحُسن والقبح من المشهورات والعقل المجرّد يتوقّف في الحكم عليها لأنّها ليست أوّليّة ولا فطريّة.

الثانية: بما بيّنته سابقاً وهو إنّ كون الصدق والكذب من مصاديق المعنى الأوّل، لا يمنع من أن يكون محلّ نزاع باعتبار أنّه من مُدرَكات العقل العَمَلي؛ أي ممّا ينبغي فعله أو تركه ويترتّب عليه مدح فاعله أو ذمّه. والظاهر تسليم الأشاعرة بذلك في فعل العباد أمّا فيما يضاف إليه تعالى فلا، لتعذّر قياس الغائب على الشاهد ـ لما مرَّ ـ قال الآمدي: «وإن سلّم دلالة ما ذكرتموه في حقّ الشاهد فلا يلزم مثله في حقّ الغائب إلاّ بطريق قياسه على الشاهد وهو متعذّر»[1]. وقال ابن الحاجب: «ولو سلّم فلا يلزم في الغائب للقطع بأنّه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منّا»[2].

الثالثة: إنّ المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات، الموافِقَة للغرض والمخالِفَة، لا في مطلق الصفات[3].

---

(1) الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 44.

(2) مختصر ابن الحاجب، ص. 31.

(3) انظر: هداية المسترشدين، ص. 310، وانظر حقائق الأصول، الأدلة العقلية.

الدليل الخامس: لو لم يكن الحُسن والقُبح عقليَّين، لجاز التعاكس فيهما بأن يحسّن الشارع القبيح، ويقبّح الحسن، ويلزم جواز حسن الإساءة، وقبح الإحسان، وذلك باطل بالضّرورة[1].

وأجيب عنه من وجهين:

الوجه الأوّل: نسلِّم بطلان حُسن الإساءة وقبح الإحسان بالضرورة، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد المعنيَّين المتّفق عليهما[2].

وهو ضعيف لما قلناه من أنّ كون الحُسن والقبح بأحد المعاني المتّفق عليها، لا يمنع من أن يكون من متعلِّقات العقل العملي، ومن حكمه بمدح المحسن وذمِّ المسيء.

الوجه الثاني: بأن لا نمنع من جواز التعاكس؛ لأنّه ليس معنى الطاعة عندنا إلاّ ما ورد الأمر به، ولا معنى المعصية إلاّ ما ورد النهي عنه، وعليه، فلا مانع من ورود الأمر بما كان منهياً عنه، والنهي بما كان مأموراً به كما في النّسخ[3]. وأرى أنّ الاستدلال بامتناع التعاكس لا يتم إلا على رأي من يقول بأنّ الحُسن والقبح يكونان لذات الفعل أو لصفة لازمة دائماً، كما هو المنسوب إلى الرعيل الأول والثاني من المُعتَزلة، وستأتي مناقشة رأييهما وسيتّضح منها ضعفهما أمّا على رأي من يقول إنّهما لوجوه واعتبارات دائماً، أو على رأي من يقول أنّهما قد يكونان لذاته أو لغيره، فليس هناك ما يمنع من جواز التعاكس؛ لأنّ الوجوه والاعتبارات تتغيّر وتتبدّل تبعاً للظروف والأحوال والأزمان.

الدليل السادس: لو كان الحُسن والقبح شرعيَّين ولم يكن ذلك

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص. 334، وشرح التجريد للقوشجي، ص. 351، وهداية العقول، ج. 1، ص. 321.

(2) انظر: شرح التجريد للقوشجي، ص. 331.

(3) انظر: الأحكام للآمدي ج. 1، ص. 45.

وصفاً في الفعل لكانت الصلاة، والصوم، والزنا، والسرقة، ونحوها أموراً متساوية قبل ورود الشرع، فورود الأمر من الشارع ببعضهما، وورود النهي بالبعض الآخر ترجيح لأحد المتساويين بدون مرجّح[1].

ويمكن الجواب عنه: بأنّ المرجّح لا ينحصر في الحُسن والقبح بالمعنى المتنازَع فيه، حتّى يلزم ما ذكر إذ قد يكون الترجيح بأحد المعنيين المتّفَق عليهما ككون الفعل جالباً لمصلحة أو دافعاً لمفسدة، أو ككونه كمالاً للنفس أو نقصاً فيها.

ويمكن دفعه؛ لأنّ ذلك موافقة لنا فإنّ جعل أحد المعنيين مرجّحاً يدخله ضمن متعلّقات العقل العَمَلي؛ أي ينتقل من القوّة المُدرِكة التي هي العقل النظري إلى القوّة المحرّكة التي هي العقل العملي وهو ما ندّعيه.

الدليل السابع: استدلّ المثبتون للحُسن والقبح بوجوه من الكتاب الكريم منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾[2].

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ﴾[3].

ومنها قوله تعالى: ﴿قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[4]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾[5].

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 313، ومباحث الحكم، ص. 174، ومحاضرات في أصول الفقه للشيخ بدر، ص. 65.
(2) سورة النحل، الآية: 90.
(3) سورة الأعراف، الآية: 33.
(4) سورة الأعراف، الآية: 29.
(5) سورة فصلّت، الآية: 46.

وجه الاستدلال:

إنّ هذه الآيات وأمثالها تدلّ على أنّ هناك عدلاً، وإحساناً، وفحشاً، ومنكراً مع قطع النظر عن تعلّق الأمر والنهي منه تعالى بها، لا أنّها صارت كذلك بعد تعلّق الأمر والنهي بها، وإلاّ كان العدل والإحسان هو عين ما أمر به، والظلم والمنكر هو عين ما نهى عنه، وحينئذٍ يكون مفاد الآيات أنّ الله ـ تعالى ـ «يأمر بما أمر به وينهى عمّا نهى عنه، وهو واضح الفساد بل إنّ ظاهر الآيات يدلّ على أنّ الله تعالى يأمر بالأمور الحسنة عند العقول والفطر من عدل وإحسان وينهى عن الأمور القبيحة لديها من بغي وفحش ومنكر...»[1].

قال صاحب المحصول: «من المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصيرة أنّ أمثال هذه الخطابات إنّما ترد على أمور مقرّرة لدى العقول، متمايزة لدى الفطرة»[2].

ويمكن الجواب عنه:

بأنّا نسلّم ثبوت حُسن هذه الافعال وقُبحها لدى العقول، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بأحد المعنيَّين المتّفق عليهما، فإنّ العدل والإحسان وأمثالها، بالإضافة إلى ما فيها من مصلحة فإنّها كمال للنّفس.

والظلم والفحش والمنكر وأمثالها بالإضافة إلى أنّها جالبة لمفسدة فإنّها نقصان للنّفس؛ فيكون معنى الآيات أنّ الله يأمر بما هو كمال للنفوس وبما فيه مصلحة لها، وينهى عمّا فيه نقص للنفوس وعمّا فيه مفسدة لها.

وضعفه ظاهر لما قلناه سابقاً من أنّ الحسن والقبح بالمعنى المتنازع

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 314/ المحصول، الأدلة العقليّة شرح الأصول الخمسة، ص. 335/ حقائق الأصول.

(2) المحصول، الأدلة العقليّة ص.

فيه قد يكون منشؤه أحد المعنيين الآخرين باعتبار أنه من مُدركَات العقل العَمَلي؛ أي ممّا ينبغي فعله أو تركه ويترتّب عليه مدح فاعله أو ذمّه.

وعلى هذا نقول:

هل العدل والإحسان والمعروف وأمثالها ممّا ينبغي فعلها أو لا؟ وهل يحكم العقل بمدح فاعلها؟ وهل الظلم والفحش والمنكر وأمثالها ممّا ينبغي تركها أو لا؟ وهل يحكم العقل بذمّ فاعلها؟ لا شكّ أنّ العقل يستطيع أن يقول كلمته في ذلك، بل لقد قالها بالفعل، والقول بغير ذلك تكلّف، قال صاحب الفصول: «وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعاً، أو ما يشتمل على المصلحة أو المفسدة أو على صفة كمال أو نقص تكلَّف واضح»[1].

ثانياً ـ أدلّة النافين

استدلّ النافون للحُسن والقبح العقليين، وهم جمهور الأشاعرة بعدّة أدلّة.

الدليل الأوّل:

لو كان الحُسن والقبح ذاتيَّين أو لصفة حقيقيّة لكان ذلك مضطرداً في الفعل ولما تخلّف عنه، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة: فلان ما بالذّات لا يتخلّف عنها، وأمّا بطلان التالي فواضح؛ لأنّ الكذب قبيح وقد يكون حسناً إذا ترتّب عليه إنقاذ بريء من يد ظالم له بطش ونفوذ إذا تعيّن طريقاً للخلاص، وكذا الحال في الصدق وغيره من الأفعال[2]، ويُلاحَظ أنّ هذا الدليل لا يردّ على متأخِّري

(1) الفصول، ص. 320.

(2) انظر: تيسير التحرير ج. 2، ص. 154، والتلويح، ج. 1، ص. 173، وشرح التجريد للقوشجي، ص. 351.

المعتَزِلة لقولهم بالوجوه والاعتبارات ولا على الشيعة والماتريديّة لقولهم أنّ الحسن والقبح قد يكونان لذات الفعل أو لأمر خارج عنه. وما ذكر من الأفعال كالصدق والكذب ونحوهما حُسنها عَرَضي وليس بذاتي عندهم، ومع ذلك فقد أجابوا عنه من ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الحُسن والقبحِ لم يتخلّف عن الفعل، وإنّما كان في الكذب النافع ارتكاب أقلّ القبيحين، وفي الصدق الضارّ ارتكاب أقبحهما.

قال أمير بادشاه: «الكذب المتعيّن للغرض باقٍ على قبحه، ولم يتخلّف عنه كإجراء كلمة الكفر على اللِّسان رخصه، ولكن حُسن الانقاذ يربو قبح تركه؛ أي ترك التلخيص على الكذب الذي به الإنقاذ»[1]. وقال صاحب مسلم الثّبوت: «إنّ ههنا ارتكاب أقلّ القبيحَين»[2].

الوجه الثاني: إنّ كون الحُسن والقُبح لذات الفعل أو لصفة لازمة لا ينافي أن يعرض أحدهما للآخر فالكذب قبيح وقد يعرّض له الحسن إذا تعيّن طريقاً لإنقاذ بريء من يد حاكم جائر، والصّدق حسن وقد يعرض له القبح إذا كان فيه هلاك بريء على يد ظالم له بطش ونفوذ. قال صاحب هداية المسترشدين «محمد تقي»: «لا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التّبَعي إذ ليس الاتّصاف به حينئذٍ حقيقيّاً وإنّما يتّصف به من جهة اتّصاف لازمه تبعاً»[3].

وقال صاحب مسلم الثّبوت: «الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته»[4].

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.154، وانظر: المحصول، الأدلة العقلية.
(2) مسلم الثبوت، ج.1، ص.21، وانظر: توضيح المراد، ج.2، ص.538.
(3) هداية المسترشدين، ص.316، وانظر: مباحث الحكم، ص.173.
(4) مسلم الثبوت، ج.1، ص.21، وانظر: توضيح المراد، ج.2، ص.538.

الوجه الثالث: ضعّف الآمدي وأمير بادشاه والعلامة الحلّي هذا الدليل للوجهين المتقدّمين، وأيضاً لاحتمال عدم تعيّن الكذب طريقاً للإنقاذ لإمكان التّعريض، إذ لا ضرورة ملجئة إلى الكذب، بل يستطيع أن يتكلّم بما يحتمل الصدق، ويقصده ويترك للناس أن يفهموا منه الوجه الآخر، الذي لو قصده لكان كاذباً وقبيحاً منه، وعلى تقدير تعيّنه طريقاً، للإنقاذ فالحسن ما لازمه من التخلّص لا نفس الكذب، واللازم غير الملزوم[1]. قال صاحب توضيح المراد: «لا نحتاج في التخليص إلى ارتكاب الكذب لإمكان التعريض والتورية كما قيل: «إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[2].

الدليل الثاني:

لو كان الحُسن والقبح ذاتيَّين، أو لصفة لازمة لاجتمع النقيضان، في قول من قال: «لأكذبنّ غداً» والتالي باطل.

بيان المُلازمة: إنّ القائل إمّا أن يصدق في الغدّ ويكذب وعلى التقديرين يجتَمع الحُسن والقُبح؛ لأنّه إنّ صدق كان حَسَناً من ناحية كونه صدقاً وقبيحاً، من ناحية كونه مستلزماً لكذب الأمس فيقبح ما يستلزمه؛ لأنّ مستلزم القبيح قبيح، وإن كذب كان قبيحاً من ناحية كونه كذباً وحسناً، من ناحية كونه مستلزماً صدق الأمس فيحسن ما يستلزمه خصوصاً، وأن تركه هنا يستلزم القبيح[3]. ويُلاحَظ أيضاً أنّ هذا الدليل لا يردّ على الشيعة والماتريديّة ومتأخّري المعتَزِلة لما تقدّم، وقد أجيب عنه من وجهين:

---

(1) انظر: الأحكام للآمدي، ج.1، ص.34، تيسير التحرير، ج.2، ص.154، وكشف المراد، ص.236.

(2) جـ2، ص.538، وانظر: القول السديد، ص.294.

(3) انظر: الفصول، ص.331، وتيسير التحرير، ج.2، ص.155، ومسلم الثبوت، ج.1، ص.21.

الوجه الأول: لا يلزم اجتماع صفتَي الحُسن والقبح، في قوله الغدي على شيء من التقديرين السابقين، إذ قد يكون مراده من قوله: «لأكذبنّ غداً»، إيجاد طبيعة الكذب في الجملة أو في كلّ ما يخبر فيه فعلى التقدير الأوّل إنّ مجرّد صدقه في الغد لا يستلزم الكذب في قوله الأمس لاحتمال كذبه في غيره، وعلى الثاني أنّ مجرّد كذبه في قول الغد لا يستلزم صدق قول الأمس لاحتمال صدقه في غيره[1].

الوجه الثاني: إنّ كون الحُسن والقبح ذاتيَّين لا ينافي عروض أحدهما للآخر باعتبار جهة أخرى كما مرّ آنفاً. وعلى هذا فصدقه في الغد حَسَن من ناحية كونه صدقاً، وقبيح من ناحية كونه مستلزماً للقبيح، وكذا كذبه قبيح من جهة كونه كذباً، وحَسَن من جهة كونه مستلزماً للحسن، وهو صدق قول الأمس، قال أمير بادشاه: «لا ينافي كون الشيء حسناً من جهة كونه قبيحاً من جهة أخرى»[2]. وقال الآمدي في تضعيفه لهذا الدليل: «لا يمتنع الحكم عليه بالحُسن والقبح بالنظر إلى ما اختصّ به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح»[3].

الدليل الثالث:

لو كان الحُسن والقبح ذاتيَّين أو لصفة لازمة لامتنع النّسخ، والتالي باطل لوقوعه في الشرع بالاتّفاق.

بيان المُلازمة: إنّ اختلاف الحكم كوجوب التوارث بالهجرة في أوّلها وحرمته بعدها، يقتضي اختلاف الصفة، وحينئذٍ فالصفتان المختلفتان الموجودتان في الشيء الواحد من حيث هو يلزم اجتماعهما فيه وهو باطل، أو يلزم كون الواحد ليس واحداً، وحينئذٍ يخرج عن

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 316.
(2) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 255.
(3) الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 43.

موضوع النسخ، لاشتراط اتّحاد الموضوع فيه وهو باطل أيضاً، فيبطل المقدّم وهو كونهما ذاتيّين[1].

ويُلاحَظ أيضاً أنّ هذا الدليل، لا يردّ إلاّ على الفريق المقدّم، والتالي من المُعتَزِلة وإنّه والدليلين المتقدّمَين لا يقدحان في دعوى متأخّريهم والشيعة والماتريديّة والزيديّة، بل إنّ هؤلاء جميعاً قد يشتركون في إيرادها على الفريق الأوّل والثاني من المعتزلة مع سلامة دعواهم، وثبات حجّتهم، ويمكن أن يجاب عنه بما أجيب به عن سابقيه من أنّ كون الحسن لذات الفعل لا ينافي أن يطرأ عليه ما يقتضي قُبحه، وكذا كون القُبح لذات الفعل لا ينافي أن يطرأ عليه ما يقتضي حُسنه.

وأجاب عنه بعض أصوليي الشيعة: بأنّ الفعل المنسوخ لوحظ فيه زمانه، بينما لوحظ في الناسخ الزّمان التالي، فكان الزمان منوعاً للفعل، وكان كلّ من الحكمين متعلّقاً بغير ما تعلّق به الآخر، والنسخ دليل وكاشف عن هذا الاختلاف. قال السيِّد محسن الأعرجي: «فعل أولئك في ذلك الزّمان حقيقة مغايرة لفعل هؤلاء في هذا الزمان، وإنّ كان أصل الفعل واحداً»[2].

ويمكن أن يدفع هذا الجواب بأنّه يلزم من اختلاف متعلّق الحكم خروجه عن موضوع النسخ لاشتراط اتّحاد المتعلّق فيه.

الدليل الرّابع:

لو حسن الفعل أو قبح لغير الأمر والنهي من الوجوه والاعتبارات، لم يكن تعلّق الطلب بالفعل لذاته، لتوقّفه حينئذٍ على ما يعرض له من

---

(1) انظر: حقائق الأصول، الأدلة العقلية، هداية المسترشدين، ص.316، المحصول، الأدلة العقلية.

(2) المحصول، الأدلة العقلية ص.

الوجوه والاعتبارات، والتالي باطل لأنّ ما هو للشيء بالذات لا يتوقّف على أمر زائد[1].

وأجيب عنه: بالمنع من بطلان التالي؛ لأنّ الطلّب إنّما يتوجّه على الفعل لأجل ما فيه من حُسن أو قبح، وبعبارة أخرى إنّ وجود الطلب يتوقّف على الصِّفة ـ الحُسن أو القبح ـ لا أنّه يوجد أوّلاً ثم يتعلّق بالمطلوب بواسطة الصِّفة[2].

الدليل الخامس:

لو كان الحُسن والقبح عقليين لزم أن لا يكون الشارع الحكيم مختاراً في تشريع الأحكام، والتالي باطل بالاتّفاق.

أما المُلازمة: فلأنَّ الحكم على خلاف ما في الفعل من الصفة قبيح يمتنع صدوره منه ـ تعالى ـ فتعيّن أن يحكم بالأرجح فلا يكون مختاراً وهو باطل اتّفاقاً[3].

وأجيب عنه: بمنع الملازمة فإنّ امتناع صدور الفعل لقبحه لا يقدح في ثبوت الاختيار، وبأنّ موافقة حكم الله تعالى للحكمة في التشريع لا يوجب الاضطرار، بل إنّ حكمه على وفق المعقول هو ما يقتضيه اختياره، ولا سيما وأنّه تعالى حكيم عادل، وليس من اللاّئق بالنسبة إليه تعالى، أن يحكم بمرجوح ويترك الرّاجح؛ لأنّه قبيح، وهو تعالى منزّه عنه[4].

---

(1) انظر: الفصول، ص. 321، هداية المسترشدين، ص. 316.

(2) انظر: حقائق الأصول، الأدلة العقلية، والفصول، ص. 321.

(3) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 195، وحقائق الأصول، الأدلة العقلية، مباحث الحكم، ص. 170.

(4) انظر: الفصول، ص. 331، والأصول العامة، ص. 289، ومباحث الحكم، ص. 173.

قال الشيخ المفيد: «إنّ الله ـ جلّ جلاله ـ قادر على خلاف العدل كما أنّه قادر على العدل إلاّ أنّه لا يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً»[1].

الدليل السادس:

لو كان العلم بحُسن الأفعال وقبحها ضروريّاً، لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، والتالي باطل بالضرورة.

أمّا المُلازمة: فلأنَّ العلوم الضروريّة لا تتفاوت، والتفاوت موجود هنا قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان بخلاف الأوّل[2].

وأجيب عنه: بالمنع من الملازمة؛ لأنّ العلوم الضروريّة قد تتفاوت بتفاوت التصوّر فمن يتصوّر، الأطراف حقّ التصوّر، يكون الشيء لديه بديهيّاً، ومن لم يتصوّرها كذلك لا يكون الشيء لديه بديهيّاً. قال نصير الدين الطوسي: (ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصوّر)[3]. وقال صاحب حقائق الأصول: ـ (إنّ الضروريّات قد تخفي عن بعض الناس أو أغلبهم لخفاء تصوّراتها)[4].

ثانياً: سلّمنا أنّ العلوم الضروريّة لا تتفاوت، ولكن نمنع التلازم بين المقدّم والتالي؛ لأنّ قضيّة الحُسن والقبح من المشهورات، وقضيّة الواحد نصف الاثنين من الأوليّات اليقينيّات وعليه فلا تلازم بينهما، وليسا هما من باب واحد حتّى يلزم من كون القضيّة الأولى ممّا يحكم بها

---

(1) أوائل المقالات، ص. 23، لا يصح أن يوصف تعالى بالقدرة على القبيح، لأنّه محال عليه، والمحال لا يدخل تحت القدرة ورد في تيسير التحرير ج. 2، ص. 164، (ولا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه الكذب، لأنّ المحال لا يدخل تحت القدرة).

(2) انظر: كشف المراد، ص. 236، والقول السديد، ص. 291.

(3) حقائق الأصول، الأدلة العقلية.

(4) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 231.

العقل، عدم الفرق بينها وبين القضيّة الثانية[1] على أنّ هذا الدليل لو سلّم فهو إنّما يبطل الحُسن والقبح الضروريَّين فقط.

الدليل السابع:

فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يوصف بالحُسن والقبح العقليَّين اتّفاقاً.

بيان الاتفاقية:

أمّا عند المثبِتين لهما فإنّهما من صفات الأفعال الاختياريّة فقط وأمّا عند المنكرين فواضح بالضرورة.

بيان عدم الاختيار:

إنّ الفعل الصادر من المكلّف لا يخلو إمّا أنّ يكون لازم الصدور عنه أوّلاً، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون مختاراً فيه؛ لأنّ لزوم الصدور ينافي الاختيار، وإن كان الثاني كان جائزاً صدوره وعدمه، وحينئذٍ فإن قلنا بأنّه يفتقر إلى مرجّح فمع المرجّح يعود التقسيم، إلى أنّه إمّا أن يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختاراً فيه، أو يكون جائزاً وجوده وعدمه، فيفتقر إلى مرجّح آخر وحينئذٍ فإمّا أن ينتهي إلى مرجّح يكون معه لازم الصدور، فلا يكون اختياريّاً أو يتسلسل، وإن قلنا بأنّه لا يفتقر إلى مرجّح بل يصدر عن الفاعل تارةً ولا يصدر عنه أخرى، مع تساوي الحالين من غير مدخليّة، لأمر زائد كان اتفاقيّاً فلا يكون مختاراً فيه أيضاً، لأنّه يصدر عن الفاعل من غير قصد، ولا تعلّق إرادة وقدرة[2].

---

(1) الفصول، ص. 321، التلويح، ج. 1، ص. 175، تيسير التحرير، ج. 1، ص. 156، وهداية العقول، ج. 1، ص. 322.

(2) المصادر نفسها.

والاتفاقي والاضطّراري لا يوصّفان بالحُسن بالاتفاق، وأجيب عنه من وجوه أربعة:

الوجه الأوّل:

إنّ هذا استدلال في مقابلة الضرورة، فلا يلتفت إليه فإنّا نجد الفرق بالضرورة بين الأفعال الاضطّراريّة، والاختياريّة كحركتي المختار والمرتعش[1].

الوجه الثاني:

إنّ ذلك منقوض بأفعاله تعالى فإنّه مختار في فعله بالاتّفاق، مع أنّ القول السّابق جار فيه؛ لأنّ فعله إمّا أنّ يكون لازم الصدور عنه أو لا... إلخ فيلزم أن لا يكون تعالى مختاراً في فعله وهو باطل بالاتّفاق[2].

الوجه الثالث:

يلزم من ذلك عدم اتّصاف فعل العبد بالحُسن والقبح الشرعيَّين، لأنّهما في الشرع من صفات الافعال الاختياريّة أيضاً، ولأنّ التكليف بغير المختار غير واقع[3].

الوجه الرابع:

نمنع أنّ فعل العبد اضطراري، بل هو اختياري؛ لأنّه بمرجّح اختياري من العبد وهو كسبه.

---

(1) انظر: التلويح، ج.1، ص.175، ومختصر ابن الحاجب، ص.31، ومسلم الثبوت، ج.1، ص.22.

(2) انظر: التلويح، ج.1، ص.175، ومختصر ابن الحاجب، ص.31، ومسلم الثبوت، ج.1، ص.22.

(3) انظر: هداية العقول، ج.2، ص.322، والتلويح، ج.1، ص.175.

الدليل الثامن:

لو كان الحُسن والقبح ذاتيَّين لزم قيام العغرَض بالعَرَض، والتالي باطل.

بيان الملازمة:

إنّ حُسن الفعل زائد على مفهومه، إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم أنّه وجودي لأنّ نقيضه وهو لا حسن عدمي، وإلاّ استلزم محلاً موجوداً، ولما صدق على المعدوم أنّه لا حسن.

والوجودي يقتضي محلاً موجوداً لامتناع قيام الصفة الوجوديّة بالمحلّ المعدوم، وهو معنى زائد على المحلّ فيكون عَرَضاً.

ثم إنّ الحُسن صفة للفعل الذي هو عَرَض، فيكون قائماً به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر، فيلزم قيام العَرَض، الذي هو الحُسن بالعرض الذي هو الفعل، وكذلك الكلام في القبح.

وقيام العَرَض بالعَرَض باطل؛ لأنّه يستلزم تعلّق الحكم بمحلّ الفعل، الذي هو الفاعل لا بالفعل، لأنّ الحاصل في الواقع هو قيام الحسن والفعل معاً بالجوهر، وهما حاصلان حيث يكون الجوهر حاصلاً تبعاً له[1].

وأجيب عنه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: بالنقض، فإنه يلزم من ذلك امتناع كون الفعل ممكناً ونحوه، ككونه معلوماً، ومقدوراً، ومذكوراً.

بيان ذلك: إنّ الإمكان لو كان ذاتيّاً يلزم قيام العَرَض بالعَرَض؛ لأنّ

---

(1) انظر: التلويح، ج.1، ص.174، وتيسير التحرير، ج.2، ص.155، الأحكام للآمدي، ج.1، ص.43.

مفهومه زائد على مفهوم الفعل، إذ هو ليس نفسه ولا جزءه، وإلاّ لزم من تعقّل الفعل تعقّله، وأيضاً يلزم كونه وجوديّاً؛ لأنّ نقيضه وهو لا إمكان عدمي، وإلاّ استلزم محلاً موجوداً ولما صدق على المعدوم أنّه لا إمكان، وهو باطل للاتّفاق على أنّ الإمكان ونحوه ليس بموجود بل من الاعتبارات العقليّة والعوارض الذاتيّة[1].

الوجه الثاني: بالنقض أيضاً بالحُسن الشرعي، إذ هو عَرَضي؛ لأنّ مفهومه زائد على مفهوم الفعل، إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه.. إلخ فيلزم من اتصّاف الفعل به قيام العَرَض بالعَرَض[2].

ودفع هذا بأنّ الحُسن الشرعي من الأمور الاعتباريّة التي لا تحقّق لها في الأعيان، ومثل هذا لا يعدّ من قبيل قيام العَرَض بالعَرَض[3].

الوجه الثالث: إن عنى المستدلّ من قيام العرض بالعرض اتّصافه به بحيث يصير أحدهما منعوتاً ويسمّى محلاً والآخر ناعتاً، ويسمّي حالاً فغير ممتنع بل هو واقع كاتّصاف الحركة بالسرعة والبطء[4]، وإنّ عنى معنى آخر فغير مسلّم.

وبعد أن استعرضنا أدلّة الطرفين، لا يسعنا إلاّ أن نقول بما قال به المثبتون، ونرجّح ما ذهبوا إليه من أنّ الحُسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ثابتان عقلاً، أمّا لذات الفعل كالإيمان والكفر والعدل والظلم، وإمّا لوجوه واعتبارات كضرب، اليتيم تأديباً وتعدياً.

وذلك لقوّة أدلّتهم، وسلامة أغلب حججهم فضلاً عن أنّه قول أكثر

---

(1) انظر: التلويح، ج.1، ص.174، تيسير التحرير، ج.2، ص.155، الأحكام للآمدي، ج.1، ص.43.

(2) (3) انظر: حقائق الأصول، الأدلة العقلية، والتلويح، ج.1، ص.174.

(4) المصادر نفسها.

العلماء والمحقِّقين من المسلمين، بالإضافة إلى أصحاب الديانات الأخرى، وأكثر الفلاسفة.

فابن تيميّة ـ رحمه الله ـ بعد أن أيّد القول بالتحسين والتقبيح العقليّين وذكر من يقول به من علماء أهل السنّة والجماعة، فضلاً عن غيرهم من شيعة ومعتزلة وكراميّة، نسب إلى أبي الخطّاب الكلواذي من الحنابلة أنه قال: ـ (إنّ هذا القول قول أكثر أهل العلم)[1].

وقال شارح الكوكب المنير: ـ (قال أبو الحسن التميمي، من أصحابنا، والشيخ تقي الدين، وابن القيِّم، وأبو الخطّاب، والمعتزلة، والكراميّة: ـ العقل يحسِّن ويقبِّح، ونقل عن الحنفيّة[2] والمالكيّة والشافعيّة قولان[3].

وقد ختم الشوكاني بحثه لهذه المسألة بعد أن استعرض أدلّة الطرفين: ـ «وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرّد إدراك العقل لكون الفعل حَسَناً أو قبيحاً مكابرةً ومباهتة»[4].

وقال شيخنا بدر متولى في خاتمة محاضراته في هذا البحث (إنّ إنكار أنّ العقول تدرك حُسن بعض الأفعال أو قُبحها يعتبر إنكاراً للبديهيّات)[5]. وقال الشيخ محمد عبده ـ رحمه الله «من زعم إنّ لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل، بل عدّها أقلّ ذكاء من النمل»[6].

---

(1) منهاج السنّة، ج. 1، ص. 124.

(2) القولان عند قدماء الأحناف في تعلق حكم الشارع في الفعل بناء على ما يدركه العقل من حُسن فيه أو قبح وليس في الحسن والقبح، فكلهم قائلون به.

(3) شرح الكوكب المنير، ص. 96.

(4) إرشاد الفحول، ص. 9.

(5) محاضرات في أصول الفقه، ص. 66.

(6) رسالة التوحيد، ص. 104.

وقال صاحب فوائد الأصول: «وبالجملة إنّ عزل العقل عن الإدراك ممّا يوجب هدم أساس الشريعة فلا إشكال في أنّ العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئيّة، وفي بعض الموارد»[1].

وغالى البعض فختم بحثه بقوله إنّ «ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التحسين والتقبيح العقليّين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها»[2].

وأرى: إن ثبوت الحُسن والقبح لبعض الأفعال الاختياريّة لذواتها أو لأمر خارج عنها وقدرة العقل على إدراك تلك الجهات ممّا لا مجال لإنكاره.

فأن يكون الشارع الحكيم ملزَماً بالحكم على طبق ما حكم به العقلاء، بصفته سيِّدهم ورئيسهم كما يقال فهو محلّ نظر وسيأتي بيان ذلك في المبحث القادم إنّ شاء الله.

المقام الرّابع
في أقسام الحكم

عرفنا أنّ الجميع اتّفقوا على أنّ العقل يدرك الحُسن والقُبح بمعنى الكمال والنقص، وبمعنى المصلحة والمفسدة، وأنّه حاكم فيهما مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه.

كما عرفنا أنّ العقل حاكم أيضاً ـ على الأرجح ـ باستحقاق المَدْح والذمّ، وعليه فالحكم ينقسم باعتبار الحاكم به إلى قسمين شرعي وعقلي.

---

(1) فوائد الأصول، ج.3، ص.22.

(2) أصول الفقه للمظفّر، ج.2، ص.234.

الحكم الشرعي:

وهو (خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وَضْعاً). وواضح من التعريف أنّه ينقسم إلى أقسام ثلاثة: ـ اقتضائي، وتخييري، ووضعي.

الحكم الاقتضائي:

وهو ما يطلب به فعل شيء أو الكفّ عن فعله، على نحو الجزم أو من غير جزم. ويشمل أربعة أحكام:

1 ـ **الإيجاب**: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلّف الوجوب، والفعل المطلوب على هذا الوجه، هو الواجب.

2 ـ **النّدْب**: وهو طلب الشارع الفعل على سبيل الترجيح لا الإلزام، وأثره في فعل المكلف الندب أيضاً، والفعل المطلوب على هذا الوجه، هو المندوب.

3 ـ **التحريم**: وهو طلب الشارع الكفّ عن الفعل على سبيل الجزم والإلزام، وأثره في فعل المكلّف الحرمة، والفعل المطلوب تركه على هذا الوجه هو المحرّم أو الحرام.

4 ـ **الكراهة**: وهي طلب الشارع الكفّ عن الفعل على سبيل الترجيح، لا الحتم والإلزام وأثره في فعل المكلّف الكراهة، والفعل المطلوب تركه على هذا الوجه هو المكروه.

الحكم التخييري «الإباحة»:

وهو ما خيّر الشارع بين فعله وتركه[1]. مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[2].

---

(1) انظر: الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 63، والحكم التخييري، ص. 16.

(2) سورة المائدة، الآية: 5.

الحكم الوضعي:

وهو «خطاب الله بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو غير صحيح»[1].

أقسام الحكم العقلي:

ينقسم الحكم العقلي إلى ثلاثة أقسام أيضاً: ـ اقتضائي، وتخييري، ووضعي.

1 ـ الاقتضائي:

ويشمل أربعة أحكام الوجوب، والندب، والحُرمة، والكَرَاهة.

1 ـ **الواجب**: وهو ما حَسُن فعله وقبح تركه، مثل العدل، وقضاء الدين.

2 ـ **الحرام**: وهو ما حَسُن تركه وقبح فعله، مثل الظلم.

2 ـ **المندوب**: وهو ما حَسُن فعله ولم يقبح تركه، مثل الإحسان.

3 ـ **المكروه**: وهو ما حَسُن تركه ولم يقبح فعله، مثل تناول ما يشكّ في نفعه. قال ابن الهمّام: ـ (إنّ المُدرِك إمّا فعل حسن بحيث يقبح تركه فواجب، وإلاّ فمندوب أو ترك على وزانه فحرام ومكروه)[2].

وقال صاحب الفصول «ابن رحيم»: «العقل إذا أدرك الجهات فإما أن يحكم بالحُسن أو بعدمه والثاني هو الإباحة العقليّة، وعلى الأوّل إمّا أن يكون حكمه للفعل أو الترك، وعلى التقديرين إمّا أن يكون مع تقبيح

(1) انظر: مباحث الحكم، ص. 131، والأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 66.

(2) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 150، وص167.

النقيض أو بدونه، وهذه أحكام أربعة عقليّة أعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته[1].

2 ـ الوضعي:

كحكم العقل بكون الفهم والقدرة شرطاً في التكليف وعدمهما سبباً في سقوطه[2].

3 ـ الإباحة:

ما لا يدرك العقل جهة حُسنه أو قبحه ممّا ينتفع به، ولا مضرّة فيه على أحد من الأفعال الاختياريّة كالتمشيّ في الصحراء والجلوس تحت ظلال الأشجار وأكل الفواكه، فقد اختلف فيه المثبِتون للحُسن والقبح العقليين والنّافون لهما ـ بعد تنزلهم ـ في حكمه قبل ورود الشرع أو مع قطع النظر عن تعلّق خطاب الشارع تعالى به، على ثلاثة أقوال[3]:

الأول ـ الإباحة:

أي عدم الحرج وبه قال جمهور الإماميّة ومعتزلة البصرة والزيديّة وأكثر الأحناف، وبعض الحنابلة، وكثير من الشافعيّة، وبعض المالكيّة.

الثاني ـ الحظر:

وبه قال بعض الإماميّة، ومعتزلة بغداد، وبعض الأحناف، وبعض الشافعيّة، وبعض المالكيّة.

---

(1) الفصول، ص. 334.

(2) انظر: المصدر نفسه ص. 335.

(3) انظر: تفصيل هذه الأقوال ونسبتها إلى قائليها في المراجع الآتية، عدة الأصول، ج. 2، ص. 117؛ مناهج الأحكام، ص. 210، القوانين، ص. 262، مطارح الأنظار، ص. 234، تيسير التحرير، جـ2 ص. (167)؛ هداية العقول، ج. 2، ص. 720؛ الفصول ص. 344؛ المستصفى، ج. 1، ص. 40؛ الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 47؛ الأحكام لابن حزم ج. 1، ص. 47؛ شرح الكوكب المنير، ص. 102.

الثالث ـ الوَقْف:

وبه قال بعض الإماميّة، وبعض الأحناف، وعامّة أهل الحديث وجميع أهل الظاهر وأكثر الأشاعرة، وبعض المُعتَزِلة.

والمختار لي: هو الحكم بالإباحة وهو قول الأكثرين؛ لأنّها منفعة خالية من المفسدة، ولا ضرر على المالك في تناولها كالاستظلال بحائط الغير، والاصطلاء بناره، والاستضاءة بنوره، والإذن منه تعالى معلوم عقلاً؛ لأنّ ما يتصوّر مانعاً هو التضرّر وهو منتفٍ قطعاً، ولأنّ الحكم بالإباحة موافق للحكمة من الخلق فإنّ الله تعالى خلق الإنسان، وخلق ما ينتفع به، فمنعه منه اخلال بفائدة خلقه فيكون عبثاً وهو نقص يمتنع عليه ـ تعالى ـ.

قال العلاّمة الحلّي: «الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة لأنّها نافعة خالية عن أمارة المفسدة، ولا ضرر على المالك في تناولها فكانت مباحة كالاستظلال بحائط الغير»[1].

وقال الشيخ تقي الدين «الفتوحي» «إنّ خلقها لا لحكمة عَبَث، ولا حكمة إلاّ انتفاعنا بها إذ هو خال عن المفسدة»[2].

وجهة نظر القائلين بالحظر:

قال الحاظرون قد علمنا إنّ هذه الأشياء لها مالك ولا يجوز لنا التصرف في ملك الغير إلاّ بإذنه، كما علمنا قبح التصرّف فيما لا نملكه في الشاهد؛ ولأنّ عدم التصرّف لا يترتّب عليه أي محذور. أمّا على تقدير التصرّف فإنّه يحتمل ترتّبه والعقل يحكم بترك ما يحتمل المحذور إلى ما لا يحتمله احتياطاً.

---

(1) مبادئ الأصول، ص. 7.
(2) الكوكب المنير، ص. 103.

ودفع هذا القول:

بإنه إنّما قبّح في الشاهد التصرف في ملك الغير لكونه يؤدّي إلى تضرّر المالك بدلالة أنّ ما لا ضرر فيه.. يجوز لنا التصرّف فيه كالاستظلال بحائطه، فعلم أنّ المنع من التصرّف إنّما هو لضرر المالك لا لكونه مالكاً، والله تعالى منزه عن الضرر فينبغي أنّ يسوغ لنا التصرّف في ملكه، ثم إنّ احتمال استلزام التصرّف محذوراً ممنوع؛ لأنّ حكم الشارع الذي يترتّب عليه الثواب والعقاب الأخروي لا يثبت إلاّ بالتبليغ لا بمجرّد احتمال ثبوّته في نفس الأمر، والمفروض هنا هو خلّو الفعل عن الجهات المحسّنة أو المقبّحة حتى يعلم الوجوب أو الحرمة.

المراد من الوقف:

المرادِ به ـ على الأرجح ـ هو أنّ الحكم موقوف على ورود السّمع وفسّره البعض بعدم الحكم بمعنى أنّ العقل لم يدرك لله حكماً فيه؛ لأنّه لم يستقلّ بإدراك شيء من جهاته المستلزمة لحكم الشارع.

ودفع: بأنّ هذا لا يسمّى وقفاً بل هو قطع بعدم الحكم لا وقف عنه. وفسّره آخرون بعدم العلم بالحكم بالخصوص بمعنى أنّنا نتوقّف فلا ندري أنّها محظورة أو مُبَاحة لتَعَارُض أدلّتها.

ودفع: بأنّا نقطع بعدم الحظر؛ لأنّ المفروض خلّو الفعل عن أي جهة مقبّحة.

خلاصة المبحث الأوّل

بعد أن أجمع علماء المسلمين على أنّ مصدر الأحكام الشرعيّة هو الله تعالى اختلفوا في معرِّف أحكامه للناس.

فذهب أهل السنّة والجماعة إلى أنّهم الرّسل (ع) خاصّة، ولا سبيل إلى إدراك شيء من أحكامه الفرعيّة بالعقل على نحو الاستقلال.

وذهب «العَدْليّة» إلى أنّ العقل قد يستقلّ بإدراك أحكامه تعالى في الأفعال الاختياريّة، وبناءً على ما يدركه من حُسن فيها أو قبح.

ومن هنا انحصر النزاع في دلالة العقل على الأحكام الشرعيّة على نحو الاستقلال في مورد واحد هو «التحسين والتقبيح العقليين»، وفي خصوص الآراء المحمودة من القضايا المشهورة؛ لأنّها هي وحدها التي أدّعي استلزامها للحكم الشرعي.

فذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّه ليس للأفعال جهات حُسن أو قبح لا لذواتها ولا لصفات لازمة ولا لوجوه واعتبارات، وإنّما الحَسَن ما حسّنه الشارع تعالى والقبيح ما قبّحه، وعليه فالفعل قبل تعلّق خطاب الشارع به أو بقطع النظر عن تعلّق أمر الشارع أو نهيه به، لا يوصف بحُسن ولا بقُبح، ولا يستحقّ فاعله من الشارع مَدْحاً ولا ذمّاً.

وذهب المُعتزِلة إلى أنّ للفعل جهات حُسن وقُبح لذاته أو لصفة لازمة أو لوجوه واعتبارات، على خلاف بين المتقدّمين والتالين والمتأخّرين منهم، وأنّ العقل يدرك تلك الجهات، إمّا إدراكاً ضروريّاً كحسن العدل وقبح الظلم، وإمّا إدراكاً نظرياً كحُسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع.

وذهب الإماميّة والزيديّة والماتريديّة، وبعض الأشاعرة إلى أنّ الفعل جهات حُسن وقبح قبل تعلّق أمر الشارع ونهيه به إمّا لذاته كحُسن الإيمان، وقبح الكفر وإمّا لغيره كحُسن الصدق وقبح الكذب.

ومدار النفي والإثبات في الحُسن والقبح هو خصوص المعنى الثالث وهو حكم العقل بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله، أو ممّا ينبغي تركه واستحقاق فاعله المَدْح أو الذمّ سواء كان الفاعل الله ــ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ــ أم المكلّف؛ وذلك عند العَدْليّة خاصة أي المُعتَزِلة والإماميّة، وحصر غيرهم التحسين والتقبيح في فعل المكلّف؛ لأنّ فعل

الله تعالى حَسَن دائماً والقبيح منه ممتنع لذاته، فلا يصحّ أن يوصف فعله به، وأمّا الحُسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، وبمعنى الملائم والمنافر فالجميع متّفقون على حكم العقل بهما.

ووضحت أنّه ليس كلّ حُسن وقبح بالمعنى الثالث موضع نزاع، إذ لا يدخل في محلِّ النزاع الحُسن والقبح المسبَّبَين عن الانفعالات النفسيّة كالرِّقة والرحمة، والشدّة والقسوة، ولا المسبِبين عن العرف والعادة كالترحيب بالضّيف، والقيام للقادم، ولا الناشئين عن استقراء الناس كالاستعمار مضرّ، وتكرار الفعل مملّ ولا ما كان أساسهما التأديبات الشرعيّة كإفشاء السلام والتقرّب بنحر الذبائح، ولا يخفى عدم دخول القضايا الواجبة القبول، في محلِّ النزاع لكونها حقاً جليّاً، ولها واقع وراء تطابق العُقَلاء عليها كالأوليّات والفطريّات مثل «الواحد نصف الاثنين» و«الكلِّ أعظم من الجزء».

وإنّما النزاع في خصوص الآراء المحمودة التي تطابقات عليها آراء العقلاء؛ لما فيها من مصالح عامّة كحُسن العدل والنظام، أو لما فيها من مفاسد عامّة كقبح الظلم والفوضى، وفيما تطابقت عليه الآراء من أجل قضاء الخلق الإنساني لما فيه من كمال نوعي كحُسن العلم والكرم، أو لما فيه من نقص نوعي كقبح الجهل والبخل.

وعرفنا أنّ الأدلّة والنصوص بالإضافة إلى الفطر السليمة والعقول الرّاجحة تؤيّدان ما ذهب إليه المثبِتون للحُسن والقبح العقليَّين، ومن النصوص بالإضافة إلى ما مرَّ قوله تعالى في معرض وصفه لنبِّيه الكريم ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[1].

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.

فهذه الآية وأمثالها تدلّ صراحةً على أنّ الله تعالى إنّما شرح أحكامه للعباد لجلب مصلحة لهم، أو دفع مضرّة عنهم، فهو إنّما يحلّ لهما هو طيب، ويحرِّم ما هو خَبيث، ولا شكّ أنّ هذه الأوصاف التي تعلّق الأمر والنهي بالفعل من أجلها ثابتة له قبل ورود الشَّرْع، لا أنّ الأمر والنهي تعلّقاً بالفعل فصار حسناً أو قبيحاً.

ولكن هل يلزم من طلب الفعل عقلاً طلبه شرعاً بحيث يستحقّ فاعله المَدْح والثواب أو الذم والعقاب من الله تعالى أوّلاً؟ وبعبارة أخرى هل اتّصاف الفعل بالحُسن والقبح العقليّين يستلزم حكماً شرعيّاً في أفعال المكلّفين أو لا؟ ذلك ما تكفل المبحث القادم في بيانه إنّ شاء الله.



المبحث الثاني

المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

المقام الأوّل: في مذاهب العلماء في المُلازمة

المقام الثاني: في أدلّة المذاهب على حكم العقل بالمُلازمة بين حكمه وحكم الشرع



المبحث الثاني

المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

لا يخفى أنّ كلّ دليل عقلي يتألّف من مقدمتين: صغرى وكبرى وقد مضى البحث مفصّلاً في الصغرى وكانت «هذا الفعل يحسن فعله عقلاً، أو يقبح كذلك»، وقد ساقنا البحث إلى التسليم بتلك المقدِّمة: أي إلى إثبات تحسين العقل وتقبيحه للأفعال الاختياريّة.

وقد عقدت هذا المبحث للكلام في الكبرى وهي «كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»، و«كلّ ما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً»؛ ومضمونها هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذه هي مسألتنا الأصوليّة المقصودة من هذا البحث، وعليها يترتّب إثبات حكومة العقل ودلالته أو عدم ثبوتها.

أمّا البحث المتقدِّم فكان توطئة لهذه المسألة ليس إلاّ.

توضيح ذلك:

إنّ العقل بعد أن يحكم بحسن الفعل أو قبحه، فهل يحكم بالتلازم بين حكمه هذا وبين حكم الشارع تعالى؟ فيكون ما حكم العقل بحُسنه هو مطلوب الشارع لا محالة، وما حكم بقُبحه هو منهيه لا محالة.

أو أنّه لا تلازم بين حكم العقل بحُسن الفعل وقُبحه، وبين حكم

الشارع فلا يتعلّق بأفعال المكلّفين حكم إلاّ بعد ورود أمر الشارع ونهيه.

وبعبارة أخرى هل يحكم العقل بالمُلازمة بين ما استقلّ بإدراك حسنه لوجود مصلحة عامّة فيه أو قبحه لوجود مفسدة عامة فيه؟

وبين حكم الشارع بطلب فعله أو تركه وبإثابة فاعله أو عقوبته، أو أنّه لا تلازم بين الحكمَين، فلا يتعلّق حكم الشارع بأفعال المكلّفين بمجرّد إدراك العقل لما في الفعل من حُسن أو قبح، فلا يثبت حكم ولا يترتّب ثواب ولا عقاب، إلاّ بأمر الشارع ونهيه؟

وقع النزاع في ذلك بين المثبتين للحسن والقبح العقليَّين، أمّا النافون لذلك وهم جمهور الأشاعرة. فمن نافلة القول أنّ نقول إنّهم ذهبوا إلى أنّه لا يتعلق لله تعالى حكم في أفعال المكلّفين إلاّ بعد بلوغ الدّعوة ووصول بيان الشارع فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر فضلاً عن سائر الأحكام الفرعيّة العمليّة إلاّ بأمر الشارع ونهيه؛ لأنّ القول بالملازمة فرع القول بتحسين العقل وتقبيحه وهم ينفون ذلك. قال الآمدي: «مذهب الأشاعرة وأهل الحق أنّه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع»[1].

وقال أبو حامد الغزالي: «إنّ الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشارع إذا تعلّق بأفعال المكلّفين. . ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم، فلهذا قلنا: ـ العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المُنعِم، ولا حكم للأفعال قبل وورد الشرع»[2].

وقال أبو بكر الباقلاني: ـ (الباري عزّ وجل هو المالك القاهر الذي الأشياء له في قبضته لا آمر عليه ولا مبيح ولا حاظر)[3]. وقال: «لا سبيل من ناحية العقل إلى إيجاب شيء، ولا إلى حظره، ولا إلى إباحته

(1) الأحكام 1، ص. 47.
(2) المستصفى، ج. 1، ص. 36.
(3) التمهيد، ص. 342.

وأنّ ذلك لا يثبت في أحكام الأشياء إلاّ من جهة السمع»[1]. وقال: «ثبت أن العلم بوجوب الأفعال وحظرها وإباحتها غير مدرَك بقضايا العقول، وثبت أنّه لا بدّ من سمع يكشف عمّا ينال به الثواب والعقاب»[2].

أدلّة هذا القول:

استدلّ على ذلك بوجوه من القرآن الكريم.

منها: ـ قوله تعالى: ـ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3].

وجه الاستدلال: إنّ الآية الكريمة تدلّ صراحة على نفي التعذيب قبل التبليغ، وهذا يستلزم نفي التكليف وتوقّفه على بعثة الرّسل، قال العلاّمة البنّاني: «إنّ الآية تدلّ على انتفاء التعذيب قبل البعثة، وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهراً يدلّ على عدم الوجوب قبلها، فمن ادّعى أنّ الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة؛ فعليه البيان»[4].

ومنها: ـ قوله تعالى: ـ ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَـٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ (47) فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا۟ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ﴾[5].

وجه الاستدلال: إنّ احتجاج الكافرين برسالة محمّد (ص) على إيقاع العذاب من غير إرسال رسل لو فرض وقوعه، وعدم النكير من الله

---

(1) التمهيد، ص. 121.
(2) المصدر نفسه، ص. 126.
(3) سورة الإسراء، الآية: 15.
(4) حاشية جمع الجوامع ج. 1، ص. 63.
(5) سورة القصص، الآيتان: 47 ـ 48.

تعالى على ذلك، دليل على أنّه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرّسل[1].

ومنها قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2].

وجه الاستدلال: إنّ الله تعالى بيّن الحكمة من إرسال الرّسل، وهي قطع الحجّة للناس على الله، وهذا يعني صراحة ثبوت الحجّة لهم، إذا لم يتمّ إرسال الرّسل.

وبعد أن بيّنّا وجهة نظر النافين للحُسن والقبح العقليّين في عدم إثبات شيء من الأحكام الشرعيّة بالعقل، نعود إلى بيان وجهة نظر المثبِتين للحُسن والقبح في المُلازمة، ويقع البحث في هذه المسألة في مقامين.

الأوّل: في مذاهب العلماء في المُلازمة.

الثاني: في أدلّة كلٍّ مذهب.

المقام الأوّل
في مذاهب العلماء في المُلازمة

اختلف المثبتون للحُسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في أصول الدين وفروعه العملّية، فذهب قوم إلى إثباتها مطلقاً وصار جماعة إلى نفيها مطلقاً، وفصل البعض فأثبتها في أصول الدين دون فروعه وذهب آخرون إلى إثباتها في الضروريّات دون النظريّات[3].

---

(1) مباحث الحكم، ص. 170، وانظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 160.

(2) سورة النساء، الآية: 165.

(3) انظر: الفصول، ص. 335، ومنتهى الأصول ج. 2، ص. 47، وفوائد الأصول، ج. 2، ص. 22، وهداية المسترشدين، ص. 308.

أولاً ـ مذهب المُعتَزِلة وجمهور الإماميّة:

أثبت هؤلاء المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين وفروعه العمليّة واشتهر من أقوالهم: «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع» بمعنى أنّ ما استقلّ العقل بدركه فلا بدّ أنْ يكون حكم الشارع على طبقه، قال صاحب القوانين أبو القاسم القمّي: «إنّ كلّ ما يدرك العقل قبحه فلا بدّ أن يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه فلا بدّ أن يكون ممّا أمر به، فإذا استقلّ العقل بإدراك الحُسن والقُبح، بلا تأمّل في توقيفه على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقييده بشيء من المذكورات، فيحكم بأنّ الشرع أيضاً حكم به كذلك؛ لأنّه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحَسَن، بل إنّه يأمر بالعدل والإحسان وينهي عن الفحشاء والمنكر»[1]. وقال صاحب المحصول ـ السيد محسن الأعرجي «أن فّاعل ما حسنه العقل أو قبحه، مستحقّ للثواب والعقاب بديهة أو هو نتيجة تسليم التلازم بين الحكمين، حكم العقل باستحقاق المدح والذمّ، وحكم الشرع باستحقاق الثواب والعقاب، وطريق أخصر من هذا هو أنّ الواجب العقلي ما كره العقلاء تركه، والحرام ما مقتوا فعله، والله تعالى منهم فإنّه سيّدهم وخالقهم مكان الواجب العقلي ما كره الله تركه والحرام ما كره فعله، ومعلوم أنّ كلّ ما مقته الله تعالى يستحقّ عليه العقاب، وليس الواجب الشرعي إلاّ ما يستحقّ تاركه العقاب ولا الحرام إلاّ ما يستحقّ فاعله العقاب فكان كلّ واجب عقلي واجباً شرعيّاً وكلّ حرام حراماً»[2].

المُلازمة عند جمهور الإماميّة:

إنّ المُلازمة عند جمهور الإماميّة يتصوّر لها وجهان:

---

(1) القوانين، ص. 258.

(2) المحصول، الأدلة العقلية.

الوجه الأول: إنّ كلّ ما استقلّ العقل بدركه، وحكم بمدح فاعله أو ذمّه فلا بدّ ان يكون حكم الشارع على طبقه، ولا يمكن أن يخالفه بأيّ حال من الأحوال سواءً أكان المدرَك من الأصول أم الفروع. فالعقل على هذا الوجه دليل مقرّر للأحكام الشرعيّة كالكتاب والسنّة على حدٍّ سواء، ويستحقّ من أطاعه المدح والثواب أو الذمّ والعقاب من الله تعالى؛ لأنّه رسوله الباطن إلى الناس كافّة، والحجّة بينه وبين عباده ولا يخفى أنّ هذا الوجه يتمشى مع كلّ القائلين بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من مسلمين وغيرهم.. ومن علماء وحكماء.

الوجه الثاني: إنّ ما يحكم العقل بطلبه لما فيه من حُسُن أو قُبح يكون موافقاً لما هو مخزون لدى الأئمّة (رض) من أحكام الله تعالى، فالعقل على هذا الوجه كاشف عن قول المعصوم كالإجماع على حدٍّ سواء.

ومع أنّ مؤدَّى الوجهين واحد وهو أنّ العقل مدرِك للأحكام الشرعيّة، إمّا لأنّ حكمه مطابق لما صدر عن الله تعالى من أحكام، وإمّا لأنّه مطابق لما هو مخزون ومودَع لدى الأئمّة من أحكام، ولا تنسى أنّهم يقولون أنّ كلّ ما صدر عن الله تعالى من أحكام أودعه ـ بواسطة رسوله ـ لدى الأئمّة، وأنّ حكم الإمام حكم الله تعالى إلاّ أنّ العقل على الوجه الأوّل يكون دليلاً مستقلاً في مقابل قول الإمام أيضاً وإمّا على الوجه الثاني فغايته الدَّلالة والكشف عن قول الإمام فيكون العقل حينئذٍ دليلاً اسميّاً وشكليّاً فقط، كالإجماع سواءً بسواء؛ لأنّ الحجّيّة حينئذٍ لقول الإمام وليست للعقل ولا للإجماع، وجدير بالذكر أنّ أكثرهم على الوجه الأوّل قال أبو القاسم القمّي في قوانينه: كلمّا حكم به العقل فقد حكم به الشرع يتصوّر له تقريران:

أحدهما: إنّ ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرِّضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام، فيحكم الشارع به؛

بمعنى أنّ العقل دلَّ على أنّه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلّفون بفعله أو مبغوضه ومكروهه، ونحن مكلّفون بتركه ويثيبنا على الأوّل ويعاقبنا على الآخر.

ثانيهما: إنّ ما حكم العقل بأنّه مراد الله ومطلوبه، وأراد منّا فعله وتركه بعنوان الإلزام فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من أحكام، وهو مخزون عند أهله المعصومين وذلك مبنيّ على الاعتقاد، بأنّ علم كلّ شيء ورد عن الله على النبي، وبلغنا أكثرها وبقي بعضها مخزوناً عند أهلها لأجل مصلحة يرونها، فذلك الحكم العقلي كاشف عما هو مخزون من الحكم عند أهله والأظهر هو التقرير الأوّل[1].

ثانياً ـ مذهب جمهور الشيعة الأخباريّة، ومتأخّري الماتريديّة، وبعض الشيعة الأصوليّة[2]

وهؤلاء جميعاً ينفون المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، فلا يتعلّق حكم بأفعال المكلّفين بناءً على ما يدركه العقل في الفعل من حُسِن فيه أو قُبح، وغاية ما يحكم به العقل عند هؤلاء هو استحقاق المدح والذمّ، ولا تلازم بين هذا واستحقاق، أو ترتّب الثواب والعقاب من الشارع الحكيم.

ولا يخفى أنّ هؤلاء يلتقون مع العدليّة في ثبوت الحُسن والقبح العَقليَّين ويوافقون الأشاعرة في عدم ثبوت الأحكام الشرعيّة بالعقل، إلاّ أنّهم يقولون أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تعلّقت بالأفعال لما فيها من حُسن أو قُبح، بينما الأشاعرة يقولون إنّ الأفعال إنّما تحسن لتعلّق الأمر بها،

---

(1) القوانين، ص. 259/ 260.

(2) انظر: الفصول، 335، منتهى الأصول، ج.2، ص.46، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص. 240.

وتقبح لتعلّق النهي بها والآمر والناهي هو الشارع الحكيم ليس غير، وهذا هو الفارق بين المذهبَين، قال المحدِّث الاسترأبادي «شيخ الأخباريين»: «إنّ مناط تعلّق التكاليف كلّها السماع من الشارع، وعلم عدم استقلال العقل بتعلّق التكليف»[1] ونسب إلى الإمام بدر الزركشي ـ من الأشاعرة ـ أنّه قال: «الحسن والقبح ذاتيّان والوجوب والحرمة شرعيّان ولا تلازم بينهما»[2].

وقال صدر الشريعة: (ما تريدي) «عندنا الحاكم بالحُسن والقُبح هو الله وهو متعالٍ عن أن يحكم عليه غيره ـ وعن أن يجب عليه شيء وهو خلق أفعال العباد جاعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً»[3].

وقال صاحب الفصول: (من الشيعة الأصوليّة) «الحقّ عندي أنّ لا مُلازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه، وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه»[4]. وقال الشيخ محمّد علي الكاظمي في تصويره لرأي من انكر المُلازمة من الشيعة: «إنّ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسّنة والقبحة إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيّات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل، هو إنّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي»[5].

---

(1) الفوائد المدنية، ص. 142.

(2) المصدر نفسه.

(3) التوضيح، ج. 1، ص. 190.

(4) الفصول ص. 335، وانظر: هداية المسترشدين، ص. 318.

(5) فوائد الأصول، ج. 3، ص. 22.

ثالثاً: مذهب متقدّمي الماتريدّية، وبعض متأخّري الشيعة الأصوليّة[1].

ذهب هؤلاء إلى التفصيل بين أصول الدين وفروعه، فأثبتوا المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين كمعرفة الله تعالى، وإثبات النبوّة بالمُعجِزة، دون الفروع العملّية لعجز العقل عن إدراك مِلاكاتها.

ولا يخفى أنّ هؤلاء يوافقون العدليّة في تطابق حكم العقل وحكم الشرع في كلِّ ما يتعلّق بالعقائد، ويرتِّبون الثواب والعقاب على حكم العقل ولو لم يكن هناك رسول ولا كتاب.

ويوافقون الأشاعرة فيما يتعلّق بالتكاليف الفرعيّة فهم وسط بين الفريقين.

قال ابن الهمّام: «ثم منهم أي من الماتريدّية ـ من أثبت وجوب الإيمان وحرمة الكفر ونسبة ماهو شنيع إليه تعالى كالكذب والسفه»[2].

وقال صاحب مسلم الثبّوت: «من الحنفية من قال إنّ العقل قد يستقلّ في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب الإيمان وحرّم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى»[3].

وممّا يروي عن الإمام أبي حنيفة أنّه قال: «لو لم يبعث الله للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم»[4] وأنّه قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه»[5].

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 308، والقوانين، ص. 261.

(2) تيسير التحرير، ج. 2، ص. 151/ 153.

(3) مسلم الثبوت، ج. 1، ض19، وانظر: التوضيح والتلويح، ج. 1، ص. 189/ 190.

(4) تيسير التحرير، جـ2 ص. 151، 152.

(5) انظر: هداية المسترشدين، ص. 308، والفصول، ص. 335.

رابعاً: مذهب بعض الشيعة الأخبارية
وبعض متأخِّري الشيعة الأصوليّة.

ذهب هؤلاء إلى التفصيل بين الضروريّات والنظريّات، فأثبتوا المُلازمة بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة وحكم الشرع، ودون العلم الحاصل بطريق النظر والاكتساب، واشترطوا لتطابق العقل والشرع أن يكون المدرَك ضرورياً عند جميع العقلاء، ولا يكفي كونه بديهياً عن البعض.

قال المحدِّث نعمة الله الجزائري في أوائل شرح التهذيب بعد عرضه لهذا الرّأي واستحسانه له: «فإن قلت عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل! قلت أمّا البديهيّات فهي له وحده وهو الحاكم فيها»[1].

وقد استحسن هذا الرّأي أيضاً الشيخ يوسف البحراني فبعد أن قرّر «أنّ الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها توقيفيّة تحتاج إلى السّماع من حافظ الشرع لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع على أغوارها»[2] قال: «نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف على التّوقيف فنقول إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البداهة كقولهم: «الواحد نصف الاثنين». (فلا ريب في صحّة العمل به)[3] ثمّ زاد على هذا الرّأي بقوله: «لا ريب إنّ العقل الصحيح الفطري حجّة من حجج الله وسراج منير من جهته جلّ شأنه، وهو موافق للشرع بل هو شرع، من داخل كما إنّ ذلك شرع من خارج، وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع

(1) فرائد الأصول، ص. 10، وهداية المسترشدين، ص. 317.
(2) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29/ 30.
(3) الحدائق الناضرة، ج. 1، ص. 29/ 30.

مؤيِّداً له وقد لا يدركها قبله ويخفي عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفاً له ومبيّناً»[1].

بعد عرض مذاهب العلماء في المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ينبغي تقديم عدّة أمور وبيان وجهة نظر الشيعة فيها، قبل عرض ومناقشة أدلّة كلّ فريق.

الأمر الأوّل:

عرفنا فيما تقدّم أنّ العقل ينقسم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك إلى نظري وعَمَلي، ووضحت أنّ الحاكم بالحُسن والقُبح بالمعنى المتنازع فيه هو العقل العمَلي لأنّه هو الذي يدرك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله واستحقاق فاعله المدح، أو أنّه ممّا ينبغي تركه، واستحقاق فاعله الذمّ.

وأشرت إلى أنّ العقل العملي حاكم بحُسن العقل وقُبحه ـ عند العَدليّة ـ من حيث هو فعل أي مع قطع النظر عن نسبته إلى الفاعل، وبعبارة أخرى، إنّ وظيفة العقل العَمَلي هي إدراك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يعمل، أو لا يعمل سواء أكان الفاعل هو الله ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ أم العبد.

وهذا يعني أنّ العقل العملي هو الحاكم في الفعل لا حاكياً عن حاكم آخر، وهنا نودّ أنّ نقول إنّ مهمة إدراك مطابقة حكم الله تعالى لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة من القضايا المشهورة إنّما هي من وظيفة العقل النظري.

وبعبارة أخرى إنّ الحاكم بالمُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هو العقل النظري.

---

(1) الحداق الناضرة، ج. 1، ص29/ 30. .

بيان ذلك: إنّ العقل العملي بعد أن يدرك حسن الفعل وقبحه، يأتي العقل النظري عقيبه وقد يكوّن رأياً كلّياً حول علاقة حكم الشرع فيحكم بالتلازم بين حكميهما وقد لا يحكم، وهو لا يحكم بالتلازم إلاّ في خصوص الآراء المحمودة من القضايا المشهورات، والتي أطبق عليها العقلاء بما هم عقلاء فهي وحدها التي قد يستكشف منها حكم الشارع تعالى، وهي وحدها التي ادّعى استلزامها لحكمه.

قال الشيخ المظفّر: «وإذا حصل للعقل العَمَلي هذا الإدراك ـ أي إدراك أنّ هذا الفعل في نفسه ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ـ جاء العقل النظري عقيبه فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، وقد لا يحكم ولا يحكم بالملازمة إلاّ في خصوص مورد التحسين والتقبيح العقليين»[1].

الأمر الثاني:

عرفنا أنّ العقل النظري قد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي، وبين حكم الشارع تعالى، في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه أو فرض الكلام قبل بعثة الرّسول، وأنّ أحكامه الزاميّة يجب العمل بها ويستحقّ الفاعل المدح والثواب إن أطاع وامتثل، والذمّ والعقاب إن عصى وخالف حكم العقل وإن شئت فقل حكم الشرع المدرَك من قبل العقل.

قال صاحب القوانين: «ما يستقلّ به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، ونحو ذلك دليل حكم الشرع كما تبيّن عندنا معاشر الإماميّة، وفاقاً لأكثر العقلاء من أرباب الديانات، وغيرهم من الحكماء والبراهمة

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 128.

والملاحدة[1] بالأدلّة القاطعة والبراهين الساطعة، بل بالضرورة الوجدانيّة التي لا يعَارضها شبهة وريبة في أنّ العقل يدرك الحُسن والقُبح؛ بمعنى أن بعض الأفعال يستحقّ فاعله من حيث هو فاعله المدح، وبعضها يستحقّ فاعله الذمّ، وإن لم يظهر من الشرع خطاب فيه»[2].

وهنا سؤال نودّ طرحه، أو على الأصحّ يطرح نفسه، وهو هل الأوامر الواردة من الشارع في مورد المستقلاّت العقليّة كالأمر بالطاعة، والمعرفة وشكر المُنعِم، وردّ الوديعة وقضاء الدين..، هل هي أوامر منشئة ومؤسّسة لهذه الأحكام ونحوها أو أنّها لمجرّد الإرشاد لما حكم به العقل؟

وبعبارة أوجز، مَن الحاكم والدّاعي في مورد المستقلاّت العقليّة العقل أو الشرع؟ وبديهي أنّه لا يصحّ أن يكون كلّ منهما داعياً لنفس الفعل، وإلاّ اجتمع داعيان متماثلان في الدّعوة إلى شيء واحد، وصدور الواحد عن داعيين مستقلّين في الدّعوة ممتنع عقلاً[3].

اختلف الإماميّة في تعيين الحاكم منهما فذهب البعض إلى أنّ العقل ليس له أكثر من مهمّة الإدراك وإرشاد الإنسان لما فيه صلاح أمره، وأنّ المؤسِّس والمنشيء للأحكام في جميع الموارد هو الشارع تعالى، فالعقل عند هؤلاء ـ وهم المحقِّقون في نظري ـ ليس داعياً ولا مؤسِّساً للأحكام، بل غاية ما يحكم به هو المدح والذمّ على وجه لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب من الشارع الحكيم.

---

(1) المعروف أنّ ملاحدة الإسلام لا يقولون بالحُسن والقُبح العقليّين وأن ملاحدة الهندوس لا يؤمنون بشرع ولا يتعبدون بدين، وبالتالي لا يخشون عقاباً آجلاً ولا ثواباً، فكيف وافقوا الإماميّة بالقول بإدراك العقل لحكم الشرع؟

(2) القوانين، ص. 258.

(3) انظر: عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص. 342.

فما ورد من أمر أو نهي في موارد المستقلاّت العقليّة هو للتأسيس والإنشاء، وما دليل العقل إلاّ كاشف ومرشِد ومؤكِّد.

وذهب الأكثرون: إلى أنّ دليل العقل هو المنشيء للحكم والدّاعي إلى الامتثال وما ورد من أمر أو نهي من الشارع في ذلك، إنّما هو للتأكيد والإرشاد إلى ما حكم به العقل؛ لأنّ المفروض كفاية العقل بالدّعوة واستقلاله بالحكم.

قال الشيخ المظّفر: «الحق أنّه ـ أي حكم الشارع ـ للإرشاد حيث يفرض أنّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلّف إلى الفعل، واندفاع إرادته للقيام به فلا حاجة إلى جعل الدّاعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً بل هو مستحيل لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل، وعليه فكلّ ما يردّ في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلاّت العقليّة، لا بدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً»[1].

وقال صاحب القوانين: «المراد من بعث الرّسول هو التّبليغ، ولا معنى للتبليغ بعد إدراك العقل مستقلاً فإنّه تحصيل الحاصل، نعم، هو لطف، وتأييد وتأكيد، كموعظة الواعظين، في التكاليف السّمعيّة، التي صار كثير منها من ضروريّات الدين»[2].

وقال السيِّد حسين العاملي: «إنّ الدّاعي الحادث من ناحية إنشاء التكليف الشرعي مؤكّد للدّاعي العقلي الناشئ عن إدراك الحُسن والقبح، فلا يجتمع داعيان في الدّعوة الفعليّة إلى فعل شيء واحد»[3].

وقال الشيخ آل كاشف الغطاء: «إنّ الحاكم في تلك النظريّات هو

---

(1) أصول الفقه، ج.2، ص.237.

(2) القوانين، ص.261.

(3) عقيدة الشيعة في الإمام الصادق، ص.314.

العقل مستقلاً ولا سبيل لحكم الشرع فيها إلاّ تأكيداً وإرشاداً»[1].

وظاهر هذا الرّأي يوهم أنّ العقل عند هؤلاء هو الحاكم الحقيقي لا حاكياً عنه تعالى، وهو الباعث والزاجر والموجب والمحرِّم وظاهر عباراتهم يوهم ذلك وبعض كلماتهم تدّل عليه.

وهذا أمر خطير عرفنا أن لا قائل به من المسلمين على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ومن ضمنهم هؤلاء الجماعة من الشيعة بطبيعة الحال.

بل لا يمكن أن يقول به أحد منهم؛ لأنّه بالإضافة إلى أنّه تعدّ على الشارع تعالى وإشراك به، فإنّه يفتح باباً أمام أهل الأهواء والأغراض للتشريع في دين الله باسم العقل، وبحجّة أنّ هذا الحكم من موارد حكمه وهذا ولا ريب ممّا يؤدّي إلى إفساد الشريعة.

ويمكن الجواب عنه مع الالتزام بمنقطهم ومن وجهة نظرهم بما يأتي: من المعروف إنّ الحكم الشرعي التّابع من دليل العقل إنّما ينتج عن ثبوث قاعدتين، وإن شئت فقل نتيجة التسليم بمقدّمتين.

الأولى: حكم العقل بحُسن الفعل وقُبحه، ممّا تطابقت عليه آراء العقلاء بما هم عقلاء لما فيه من مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة، فليس كلّ ما أدرك العقل، ومن أي سبب ولم تتطابق، عليه الآراء أو تطابقت، ولكن لا بما هم عقلاء بل بصفتهم عاطفيين أو معتادبن ـ مثلاً ـ يدخل في هذه القاعدة.

الثانية: حكم العقل النظري بالتلازم بين حكم العقل العملي بحسن أو قبح ما تطابقت عليه الآراء من القضايا المشهورة والآراء المحمودة، وبين حكم الشارع على طبقه.

---

(1) أصل الشيعة وأصولها، ص. 109.

والآراء المحمودة من القضايا المشهورات والتي هي مجال حكم العقل في القاعدة الأولى عرفنا أنّها لست أوليّة ولا فطريّة، وبالتالي فحكم العقل بها ليست أوليّة ولا فطريّة، وبالتالي فحكم العقل بها ليس ضرورياً ولا بديهياً؛ لأنّ العقل المحض يتوقّف في الحكم عليها وقلت إنّه لا واقع لها إلاّ الشهرة وتطابق الآراء عليها وكذلك حكمه في القاعدة الثانية ـ أي المُلازمة ـ ليس ضرورياً ولا بديهياً من باب أولى. بل إنّه ممّا يحتاج إلى تأدّب وتعرّف على مقاصد الشارع وتفهّمه لها وهذا نادر الوقوع جداً قبل إنزال الكتب وإرسال الرّسل وعلى تقدير وقوعه لبعض من اصطفى من خلقه، بمعنى أنّه عرف لما يرى من الآيات أنّ له خالقاً عالماً مدبّراً حكيماً، وعرف أنّ لهذا الخالق طاعة وأنّ له معصية، وقطع في بعض الأفعال أنّه ممّا يرضاه الله ويريده على نحو الجزم كالعدل أو من غير جزم كالإحسان. وفي بعضها إنّه ممّا يبغضه الله ولا يريده من عباده على نحو الجزم كالظلم أو من غير جزم كسوء الأخلاق.

وكان هذا الفعل المقطوع به من موارد المستقلاّت العقليّة؛ أي من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة؛ لأنّها وحدها التي تتطابق عليها آراء العقلاء ولا يخفى أنّ هذه القضايا قليلة جداً بل نادرة[1]، وقد جاءت بها الشرائع كلّها، لأنّها ممّا فيه المحافظة على مقصود الشارع وهو أن يحفظ للعباد دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم.

فعلى تقدير إدراك العقل لذلك فليس معناه إنّ العقل بمجرّده هو الحاكم والدّاعي بل معناه أنّ العقل أدرك الحقيقة وجزم بأنّ هذا هو مراد الله وحكمه.

وحينئذٍ يكون العقل داعياً إلى الله بإذنه بصفته رسوله الباطن ـ كما يقولون ـ لا بما هو عقل.

---

(1) انظر: القوانين، ص. 259.

وبهذا يتّضح ردّ الإيهام الذي أوردناه سابقاً، وبه أيضاً تندفع التهمة التي وجّهت قديماً إلى العدليّة من أنّهم يحكّمون العقل المجرّد في دين الله.

وعلى هذا البيان يصحّ أن نعيد صيغة السؤال الآنف الذّكر بالشكل الآتي أي الدّاعيين يكون حكمه للتأسيس؟ وأيّهما يكون حكمه للتأكيد؟

رسول الله الباطن الذي هو العقل، أو رسوله الظاهر الذي هو النبي والجواب ما عرفت، والله أعلم.

الأمر الثالث:

إنّ مراعاة المصالح والمفاسد عند تشريع الأحكام، أمر يكاد يكون متّفقاً عليه عند جميع المذاهب وهو من المسلّمات عند الشيعة الأصوليّة.

قال صاحب منتهى الأصول: «إن الاحكام الشرعيّة من الأوامر والنواهي تابعة لِملاكاتها أي المصالح والمفاسد الكامنة في متعلّقاتها، ولا يجوز أن يكون تعلّق الأوامر والنواهي جزافاً وبدون مرجّح»[1].

وقال صاحب فوائد الأصول: «إنّه لا سبيل إلى انكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات وإنّ في الأفعال في حدِّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النّظر عن أمر الشارع ونهيه، وإنّها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، كما أنّه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المَنَاطات»[2].

والسؤال الذي نودّ طرحه والإجابة عليه، هو هلْ يعني تبعيّة الأحكام

---

(1) منتهى الأصول، ج.2، ص.44.

(2) المصدر نفسه، ج.3، ص.22.

الشرعيّة للمصالح والمفاسد، صلاحيّة المصلحة المرسلة للاستقلال ببناء الأحكام عليها وحدها ـ عند الإماميّة ـ كما ذهب إليه بعض أئمّة أهل السنّة والجماعة كالإمام مالك ـ مثلاً ـ[1]. أم تعتبر أحد مصاديق الدليل العقلي، بمعنى أنّها داخلة ضمن المستقلاّت العقليّة؟.

ولا بدّ قبل الوقوف على رأي الإماميّة في ذلك من بيان معنى المصلحة وموقف أهل السنّة.

أولاً ـ المَصْلَحَة ورعايتها عند أهل السنّة:

المصلحة: هي المحافظة على مقصود الشرع[2] عرفها الطوفي بقوله، هي «السّبب المؤدّي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة» وأراد بالعبادة «ما يقصده الشارع لحقّه» وبالعادة «ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم»[3].

ومقصود الشرع الذي به صلاح الخلق يرجع إلى أمور خمسة: حفظ الدين، والنّفس، والعقل، والنسل، والمال، يقول الغزالي: «كلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مَفْسدة ودفعها مصلحة»[4].

والمصلحة لا تخلو إمّا أن يشهد لها بالاعتبار أصل خاصّ، وإمّا أن يلتمس اعتبارها ممّا في الشريعة من قواعد عامّه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

---

(1) انظر: أصول الأحكام، ج.3، ص.138/ المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.48/ 61، وإرشاد الفحول، ص.242.

(2) المستصفى، ج.1، ص.140/ وانظر: شرح الكوكب المنير، ص.313، وإرشاد الفحول، ص.216/ 242.

(3) المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.118/ 136/ 211، وتعليل الأحكام، ص.278.

(4) المستصفى، ج.1، ص.14.

﴿يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وقوله (ص) «لا ضَرَر ولا ضِرَار».

وأمّا أنّ لا يشهد لها أصل خاصّ أو عامّ بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولكن اكتشف العقل أنّها معتبرة شرعاً.

وأمّا غير مشهود لها بالاعتبار لا شرعاً ولا عقلاً، وهذه لا تخلو إمّا أن تكون مخالفة للنصوص خاصّها وعامّها أوّلاً ـ وإنّ شئت فقل: إنّ المصلحة إمّا أن تعتمد على أصل خاصّ أو عامّ، أو على حكم العقل، وحينئذٍ نقول:

أمّا النوع الأوّل:

أي ما اعتمد على أصل خاصّ فالمعروف عند أهل السنّة إدراجه تحت الدليل الرّابع أي «القياس».

قال الغزالي: «أمّا ما شهد لاعتبارها فهي حجّة ويرجع حاصلها إلى القياس»[1].

وقال الشيخ أبو زهرة: «فلا مصلحة معتبرة إلاّ ما يشهد له نصّ خاصّ، أو أصل خاصّ ويعتبرون الضوابط التي تتحقّق فيها هذه المصلحة غالباً علّة القياس[2] وقال «فإن كان لها أصل خاصّ دخلت في عموم القياس»[3].

أمّا النوع الثاني:

أي مصلحة التي لم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، أصل خاصّ، وإنّما التمس اعتباره من عمومات الشريعة.

---

(1) المستصفى، ج. 1، ص. 139، وانظر: التلويح، ج. 2 ص. 71.

(2) (3) أصول الفقه، ص. 267/ وانظر: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص. 139.

فقد أطلق عليه متكلّمو الأصوليين المناسب المُرسَل الملائم، وسمّاه المالكيّة المَصَالح المُرسَلة، وسمّاه الغزالي الاستِصلاَح[1].

وقد سبق تعريفها عند كلٍّ من الغزالي والطوفي، وعرّفها الأستاذ معروف الدواليبي بقوله: «(الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرّأي المبني على مصلحة، وذلك في كلِّ مسألة لم يرد في الشريعة نصّ عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تُقاس بها، وإنّما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة برهنت على أنّ كلّ مسألة خرجت عن المصلحة ليست عن من الشريعة بشيء»[2].

وعرّف الشوكاني هذا النّوع بقوله: «وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمّى بالمصالح المرسلة»[3] ونسب إلى الغزالي أنّه عرّفها بقوله «هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم المناسب عقلاً ولا يوجد أصل متّفق عليه»[4] ولعلّه أنسب التعاريف وأسدّها.

والمصالح التي يراد حفظها تنقسم بالاستقرار إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الضروري:

وهو ما تضمّن الحفاظ على أحد المقاصد الخمسة، التي مرّ ذكرها إذ بها انتظام حياة الإنسان وتوفير الأمن له ليحيى حياة حرّة شريفة، ولذا لم تغفلها شريعة من الشرائع.

يقول الغزالي: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة

---

(1) انظر: أصول الفقه للخضري، ص. 342.
(2) عن الأصول العامة، ص. 382: المدخل إلى أصول الفقه، ص. 284، للأستاذ الدواليبي.
(3) إرشاد الفحول، ص. 218.
(4) المصدر نفسه ص. 242.

الضروريّات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدِع الدّاعي إلى بِدْعَته، فإنّ هذا يفوِّت على الخلق دينهم. . .»[1].

2 ـ الحاجي:

وهو كلّ أمر فيه رفع مشقّة عن المكلّفين، أو دفع الحَرَج عنهم كتشريع أحكام البيع، والإجارة، وإباحة التمتّع بما أحلّ المشروع من طيبات المأكل والمشرب.

وعرّفه الشوكاني بأنّه: «ما يقع في محلّ الحاجة لا محلّ الضرورة كالإجارة. . .، وكذا المُسَاقَاة والقراض»[2].

3 ـ التحسيني:

وهو ما يرجع إلى الأخذ بمحاسن الأخلاق والعادات، أو إلى اجتناب ما يأنفه الذوق السليم، والعقل الرّاجح، كتجنّب الإسراف، والامتناع عن بيع النجاسات.

وقد عرّفه الغزالي بأنّه: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد ورعاية أحسّ المناهج في العادات والمعاملات»[3].

وقد اختلف أئمّة أهل السنّة في حجّيتها، وفي اعتبارها أصلاً مستقلاً في مقابل القياس. فالإمامان مالك وأحمد اعتبراها أصلاً مستقلاً في بناء الأحكام، بشروط خاصّة لا مجال لذكرها هنا[4].

---

(1) المستشفى، ج.1، ص.140، وانظر: تعليل الأحكام، ص.282.

(2) إرشاد الفحول، ص.216.

(3) المستشفى، ج.1، ص.140، وانظر: تعليل الأحكام، ص.282.

(4) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص.48، 56، 61، وأصول الفقه لأبي زهرة ص. 271، وإرشاد الفحول، ص.242.

أمّا الإمامان الشافعي وأبو حنيفة فالمشهور عنهما القول بعدم التمسّك بها، وبعدم استقلالها في بناء الأحكام..

يقول الآمدي: «قد اتّفق الفقهاء من الشافعيّة والحنفيّة وغيرهم على امتناع التمسّك بها، وهو الحقّ»[1].

ولكن عالماً آخر وهو القرّافي عارضه بقوله: «المَصلَحة المُرسَلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنّهم يقيسون، ويفرّقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المُرسَلة إلاّ ذلك»[2].

والحقيقة أنّ كلا العالِمَين قد بالغ في نفيه وإثباته، والذي قرَّره المحقِّقون، أنّ الشافعي وأبا حنيفة قد ألحقا ما شهد له أصل منها بالقياس، أمّا ما لا يشهد له أصل فقد رداه، يقول الشيخ أبو زهرة: «إنّ الشافعيّة والحنفيّة يشدّدون في وجوب إلحاقها بقياس ذي علّة منضبطة، فلا بدّ أن يكون ثمة أصل يقاس عليه، وأن تكون العلّة الجامعة المنضبطة وعاء للمصلحة»[3].

---

(1) الأحكام، ج.3، ص.138.

(2) أصول الفقه لأبي زهرة، ص.271، وإرشاد الفحول، ص.242 وقد نقلاه عن تنقيح الفصول في علم الأصول، ج.3، ص.211.

(3) المصدر نفسه ص.271، وانظر: تعليل الأحكام، ص.271، حيث يقول: «وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط، وهذه النسبة بعيدة عن الواقع؛ لأن كلّ مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها، إلا أنهم لم يتوسعوا كما توسع الإمام، مالك» وفي ص.272، نقل قول ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في استعماله» وفي ص.270 يقول: «ذهب إمام الحرمين إلى ص.حة العمل بها، ونسبه إلى الإمام الشافعي، وجمهور الحنفية إلى أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المعتبرة شرعاً وفاقاً، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة».

ثانيا: رعاية المصلحة عند الإمامية

أمّا عند الشيعة فالنّوعان السابقان يعتبران نوعاً واحداً ورأيهم فيهما واحد وهو أنّ المصلحة التي عهد من الشارع اعتبارها بدليل خاصّ أو عامّ فمرّدها إلى النصوص؛ أي يعتبر العمل بها تطبيقاً للنصوص، لا عملاً بالرّأي. وعلى هذا فالمصلحة ليست أصلاً مستقلاّ لبناء الأحكام في مقابل السنّة والإجماع، والمعروف عند الشيعة عدم العمل بالقياس حتّى يدرِّجوا المصلحة ضمن مفهومه، فالأدلّة الشرعيّة عندهم ـ كما وضّحت سابقاً ـ إمّا نقليّة أو عقليّة وبديهي أنّ المصلحة التي شهد الشرع باعتبارها بأصل خاصّ أو عامّ مردّها إلى الأدلّة النقليّة.

والحقيقة أنّ إرجاع المصلحة المقيّدة بدليل خاصّ، والمصلحة المنتزعة من عمومات الشريعة وقواعدها العامّة إلى دلالة النصوص منطق مستقيم وفكر صائب يتّفق، ومنطق الشيعة في عدم العمل بالرّأي والقياس.

يقول السيِّد محمد تقي الحكيم في الأصول العامّة: «وخلاصة ما انتهينا إليه أنّ تعاريف المصلحة المُرسَلة مختلفة، فبعضها ينصّ على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة، كما هو مقتضى استفادة الدواليبي والطوفي»[1].

ومقتضى هذا النّوع من التعاريف إلحاقها بالسنّة، والاجتهاد فيها إنّما يكون من قبيل تحقيق المَنَاط بقسمة الأوّل، أي تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها ـ أعني الصغرى ـ بالطرق المجعولة من الشارع لذلك، ولا يضرّ في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات؛ إذ يكفي في إلحاقها بالسنّة دخولها تحت مفاهيمها العامّة، ومتى اشترطنا في السنّة

---

(1) سبق ذكر تعريفهما للمصلحة، ص. 197، و199.

أن تكون خاصّة لتكون مصدراً من مصادر التشريع، فعدّها ـ بناءً على هذه التعاريف ـ في مقابل السنّة لا يعرف له وجه»[1].

ويلاحظ أنّ السيّد محمد الحكيم قد ارتضى رأي الطوفي في المصلحة مع أنّه نسبه إلى الغلو، بقوله «وكان من مظاهر غلو الطوفي تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والإجماع»[2]. ويبدو أنّه ارتضاه من حيث المبدإ فقط أي من حيث اعتماد الطوفي في رأيه على النصوص، إذ أهمّ ما اعتمد عليه الطوفي في مذهبه في رعاية المصلحة هو حديث (لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ) يشهد لذلك قوله في مقدّمة كتاب «النصّ والاجتهاد» «لا يسوغ لأي مجتهد أن يعمل من هذه القواعد أو الأصول العقليّة شيئاً مع قيام نصّ معمول به على خلافها»[3].

والواقع إنّ رأي الطوفي فيه غلو وتطرّف حقّاً، ولذا هاجمه جميع العلماء ـ إلاّ إذا كانت الأدلّة غير مقطوع بها. فقد أجاز بعض أئمّة المذاهب تقديم رعاية المصلحة عليها[4] وقد هاجم الشيخ محمد زاهد الكوثري الطوفي ورأيه هذا في مقالة له عن (شرع الله في نظر المسلمين) فقال: «من جملة أساليبهم الزائفة «يقصد المرجفين» في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم ـ قول بعضهم ـ إنّ مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النصّ المصلحة يترك النصّ ويؤخذ بالمصلحة».

وقال: «وأوّل من فتح باب هذا الشرّ ـ شرّ إلغاء النصّ باعتباره مخالفاً للمصلحة، هو النّجم الطوفي الحنبلي، فإنّه قال في شرح

---

(1) الأصول العامة، ص. 403.

(2) المصدر نفسه، ص. 392.

(3) مقدمة النص والاجتهاد، ص. 50.

(4) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة، ص. 267/ المصلحة في التشريع الإسلامي، ص. 51، والنص والاجتهاد، ص. 99.

حديث: «لا ضرَرَ ولا ضِرَار» إنّ رعاية المصلحة مقدمةٌ على النصّ والإجماع عند التعارض».

ثمّ بيّن رأيه هو رعاية المصلحة فقال: «وأمّا المصلحة المُرسَلة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد ففيما لا نصّ فيه باتّفاق بين علماء المسلمين، فلا يتصوّر الأخذ بها عند مخالفتها لحججّ الشرع»[1].

والشيعة كجميع أهل السنّة لا تقول بتقديم العمل بالمصلحة على النصوص. قال السيِّد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإماميّة إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عامّ ولا في تقييد مطلق إلاّ إذا كان في الشريعة نصّ خاصّ يشهد لها بالاعتبار فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها إيجاباً أو سلباً كانت عندنا ممّا لا أثر لها»[2].

وقال السيِّد محمد تقي الحكيم: «ما لا يعتمد على نصّ سواء كان عامّاً أو خاصّاً، لا تقول بجوازه الشيعة فضلاً عن تقديمه على النصوص الشرعيّة»[3].

أمّا النوع الثالث:

أو النوع الثاني عند الشيعة: وهو ما انحصر إدراكه بالعقل فهو محلّ بحثنا في الدليل العقلي نفياً وإثباتاً.

وبديهي أنّ الشيعة وكلّ من قال بالمُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، يقول بحجيّة ما قطع العقل أنّه مصلحة.

---

(1) عن المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص. 164/ 165.

(2) النص والاجتهاد، ص. 98.

(3) مقدمة النص والاجتهاد، ص. 50.

ولكن العمل بهذا النوع ليس عملاً بدليل مستقلّ في مقابل العقل بل إنّه هو، يقول صاحب القوانين: «والمصالح إما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدّي إلى إفسادها»[1].

ويقول الشيخ محمد رضا المظفّر: «المصالح المُرسَلة ـ إن لم نرجع إلى ظواهر الأدلة السمعيّة أو الملازمات العقليّة لا دليل على حجيّتها، بل هي أظهر أفراد الظّن المنهي عنه»[2].

وقال صاحب توضيح المراد: «رعاية المصلحة هي اتيان الفعل على ما يراه الحقّ صالحاً بدلالة الشرع أو العقل»[3].

وخلاصة ما انتهينا إليه من بيان موقف الشيعة بالنسبة إلى رعاية المصالح.

إنّ المصلحة لا تخلو ـ إمّا أن تكون معتبرة من قبل الشرع يستوى في ذلك ما شهد له أصل خاصّ أو عامّ وهذا النوع يكون العمل به عملاً بظواهر النصوص، وتطبقاً لمفاهيمها. وعموماتها وليس من قبيل العمل بالقياس، أو المصلحة كأصل مستقلّ. وإمّا أن تكون معتبرة من قبل العقل، والعمل بهذا النّوع مردّه إلى حكم العقل وليس دليلاً مستقلاً في مقابله.

ومن هذا يتّضح أنّه ليس هناك شيء اسمه المناسِب المُرسَل، أو المصلحة المَرسَلة عند الشيعة وإنما الموجود عندهم إمّا مصالح معتبرة

(1) القوانين، ج. 2، ص. 312.
(2) أصول الفقه، ج. 2، ص. 205.
(3) توضيح المواد في شرح تجريد الاعتقاد، ج. 2، ص. 533.

شرعاً أو عقلاً، وإمّا غير معتبرة لا من طريق الشرع ولا في طريق العقل ولا شكّ أنّ ما اعتمده بعض مجتهدي أهل السنّة من المصالح لا يخرج عمّا اعتبره الشرع أو شهد له العقل غاية ما هناك أنّ الشيعة يتشدّدون في العمل بالمصلحة، ويشترطون فيما لم يشهد له الشرع أن يجزم العقل بالمصلحة ولا يكفي رجحان وجودها.

قال الشيخ أبو زهرة: «إنّ المصالح التي اعتبرها الإمام مالك بالشروط التي قرّرها من أن يكون فيها دفع الحرج وأن تكون ملائمة لمقصد الشارع لا يمكن أن يجافيها العقل، فهي داخلة في حكمه، وتحسينه وتقبيحه»[1].

أمّا المصالح:

التي لم يشهد لها أصل خاصّ وليس في قواعد الشريعة ما يشهد لها ولم يطبق العقلاء على اعتبارها لما فيها من بقاء النّوع وصلاح أمره.

فالشيعة يجمعون على عدم العمل بها وكلّ ما تجد من نصوص لديهم تذمّ الاعتماد على المصلحة وتدلّ على عدم رعايتها وتفيد أنّها تشريع في دين الله بالرّأي والهوى فهي غالباً محمولة على هذا النوع[2].

والواقع أنني لم أتعقّل كنه هذه المصلحة التي لم يشهد لها أصل خاصّ وليس في عمومات الشريعة ومبادئها العامّة ما يؤيّدها، وهي في نفس الوقت لا يرتضيها العُقلاء بما هم عُقلاء.

كما وإنّني لا أعرف واحداً من علماء أهل السنّة قال بحجيّة هذا النوع. حتّى من غالى منهم في رعاية المصالح كالطوفي.

---

(1) الإمام الصادق، ص. 529.

(2) انظر: مقدمة النص والاجتهاد، ص. 50، والقوانين، ج.2، ص.312.

قال الشيخ علي الخفيف: ـ (إنّ المصلحة يجب أن تكون تابعة للدين سائرة في فلكه لا تخالفه ولا تخرج عليه، ولا يصحّ جعل الخبرات الفردّية أو العادّية ولا الموازين العرفيّة أو التجريبيّة، معياراً للمصلحة المرعيّة شرعاً ولا طريقاً إلى تعرّفها دون أن يكون ذلك مصحوباً وقائماً على النظر في أصول الشريعة الأساسيّة وقواعدها الكليّة ونصوصها القطعيّة[1].

وبديهي أنّ ما خالف ما صحّ من النصوص خاصّها وعامّها ليس من المصلحة في شيء بل هو المفسدة بعينها عند جميع المذاهب؛ لأنّه حكم الهوى والتشهّي وإدخال ما ليس من الشرع في الشرع، ومن هذا القبيل ما تنادى به بعض «المستَغْرِبين»[2] من ذوي العقول السقيمة، من أنّ في الخمر مصلحة تفوق حضرّتها، ومن إباحة الفائدة على الوَدَائع وقروض المصارف[3].

قال الشيخ علي الخفيف: «إنّ ما خالف الدين أو خرج عليه لا يرعاه الشارع ولا يعدّ مصلحة، وإنّ ظنّ ظانّ أنّه مصلحة لما يرى فيه من لذّة وقتيّة أو نفع خاصّ عارض، وأنه لا يجوز الحكم على أمر بأنّه مصلحة إذا كان مخالفاً لنصّ قطعي أو أصل الدين. أمّا ما خالف أمراً اجتهاديّاً كان هو محلّ اجتهاد في الشريعة فلا تكون مخالفته دليلاً قاطعاً على تجافيه للدين وبعده عن المصلحة»[4].

---

(1) من مقال له نشره في مجلة الوعي الإسلامي، العدد 47، غرة ذي القعدة، عام 1388هـ.

(2) أعني بالمستغربين الذين تثقفوا بثقافة العرب، وتشبعوا بأفكار أهله وتحللوا من كلّ حريجة دينية.

(3) انظر: محاضرات في اصول الفقه للشيخ بدر متولي، ص. 65، والجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي لأبي زهرة، ج. 1، ص. 33.

(4) من مقال له نشره في مجلة الوعي الإسلامي، العدد 47، غرة ذي القعدة، عام 1388هـ.

النتيجة:

ـ نستنج ممّا تقدّم عدّة نتائج:

الأولى: ـ تهافت قول من نسب إلى الشيعة أنّهم ينفون بناء الأحكام الشرعيّة على رعاية ودرء المفاسد. قال صاحب هذه النسبة: «إنّ الشيعة على اختلاف طوائفهم ـ يرفضون بناء الأحكام على رعاية المصالح لأنّها رأي كالقياس»[1].

الثانية: ـ تسامح قول من نسب إلى الشيعة العمل بالمصالح المُرسَلة مطلقاً، وكذلك قول من نسب إليهم أنّهم يعتبرونها أصلاً من أصول الاستنباط، مثل الشيخ الخفيف وأبي زهرة، قال أبو زهرة: «المذهب الإمامي قد أخذ بمبدإ المصلحة المُرسَلة أصلاً من الأصول الفقهيّة بعد النصوص بكافّة أنواعها، والإجماع بشتّى ضروبه»[2].

قال السيِّد محمد تقي إنّ «نسبة الأستاذ الخفيف القول بها ـ أي بالمصالح المرسلة إلى الشيعة ـ ليس بصحيح على إطلاقه»[3].

الثالثة: ـ إنّ الشيعة يقولون بالمصالح ويراعونها في استنباط الأحكام، ولكن ليس باسم المصلحة، ولا تحت عنوانها، وإنّما تحت أحد عنوانَين، النصّ أو العقل فقد عرفت في مبحث أدلّة الأحكام عندهم في عصرَي النصّ والاجتهاد أنّه لا يوجد في الأدلّة الاجتهاديّة، ولا في الأدلّة الفقاهيّة دليل اسمه المصلحة لا مقيّدة ولا مُرسَلَة.

الرابعة: ـ إنّ من يصرح من الشيعة بنفي العمل بالمصالح مطلقاً فلا يخرج قوله عن احتمالات ثلاث:

---

(1) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص. 185.

(2) الإمام الصادق، ص. 500.

(3) الأصول العامة، ص. 404.

1 ـ إنّه إنّما يعني ـ غالباً ـ أنّ رعاية المصلحة ليست دليلاً مستقلاً في مقابل الأدلّة الأخرى، كما ذهب إليه بعض مجتهدي أهل السنّة، وهذا صحيح لما قرّرناه عنهم سابقاً.

2 ـ أو إنه قد يعني المصلحة غير المعتبرة مطلقاً أي لا شرعاً ولا عقلاً، وهذا صحيح؛ لما قلناه من أنّ هذا للمفسدة أقرب بل إنّه هي ولا قائل به من مجتهدي الأمّة.

3 ـ قد يكون النافي شيعيّاً أخباريّاً، فقد عرفنا أنّهم يلتزمون العمل بالأخبار غثها وسمينها، ويحظرون الاجتهاد بالكليّة، ويذهبون إلى عدم حُجّية ظواهر نصوص الكتاب المجيد، وكذلك الأدلّة العقليّة.

المقام الثاني
في أدلّة المذاهب على حكم العقل بالمُلازمة بين حكمه وبين حكم الشرع

النزاع الرئيس في هذا المبحث إنّما هو بين المثبتين للملازمة مطلقاً وبين النافين لها مطلقاً، أو إن شئت فقل اشتهر النزاع في هذه المسألة ـ داخل المذهب الإمامي ـ بين الأصوليين منهم القائلين بالإيجاب المطلق، وبين الأخباريين القائلين بالسّلب المطلق، أمّا لدى غير الإماميّة فالنزاع معروف بين الماتريدّية والمُعتَزِلة، وقد أحطنا علماً بمذهب العلماء وآرائهم في تحسين العقل وتقبيحه للأفعال الاختياريّة، وفرغنا من عرض آرائهم في المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وعرفنا أنّ بجانب القول بالإثبات المُطْلَق والنفي المُطْلَق رأيين آخرين، وهما التفصيل؛ حيث قال البعض بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في العقائد العامّة دون المسائل الفرعيّة العمليّة. وقال البعض بالملازمة بينهما في الضروريّات دون النظريّات.

وقد عقدت هذا المقام لعرض ومناقشة أدلّة كلّ فريق.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يذكر من أدلّة سَمعيّة في طرق الإثبات إنّما هو لتعضيد وتأكيد حكم العقل، وإلاّ لأصبح دليل العقل وسيلة استدلال شرعيّة وهذا خلاف المدّعى؛ لأنّه على هذا التقدير لا يكون العقل دليلاً في مقابل الكتاب والسنّة.

أوّلاً: أدلّة المثبتين للمُلازمة مطلقاً

استدلّ المثبتون للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً بوجوه من العقل والنقل. بالإضافة إلى دعوى الإجماع.

أوّلاً: الوجوه العقليّة

أمّا ما استدلّوا به من وجوه عقليّة:

فأوّلها الضرورة:

قالوا كما أنّ من الواضح أنّ العقل قد يستقلّ بإدراك أنّ بعض الأفعال حسنٌ وبعضها قبيحٌ، فكذلك من الواضح أنّه يدرك أنّ ما هو حسن عنده يكون حسناً عند الشارع تعالى ومطلوباً له حتماً، وما هو قبيح عنده يكون قبيحاً عند الشارع ومبغوضاً له حتماً قال صاحب المحصول: «السيد محسن الأعرجي»: «إنّ كلَّ ما حَسَّنه العقل أو قبَّحه فهو عند الشارع حَسَن أو قبيح؛ لأنّ تجويز مخالفته له كتجويز الخطإ عليه أو على العقل وكلاهما محال. أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني: «فلأنّ اتهام العقل في الضروريّات يوجب انقطاعه في النظريّات كالعقائد الواجبة حتّى إثبات الصانع»[1].

---

(1) المحصول، المقام الثاني في الملازمة.

ويمكن الإجابة عنه من وجهين؛ بالإضافة إلى أنّ الدليل عين المدّعى.

الوجه الأوّل: نمنع كون الحكم بالملازمة ضروريّاً إذ لو كان كذلك لما نازع فيه أكثر العقلاء؛ لأنّ الضروري لا ينازع فيه كثير من العقلاء. والواقع هنا غير ذلك فإنّ جميع المثبتين للحسن والقبح من أهل السنّة ينفون المُلازمة في التكاليف الفرعيّة بالإضافة إلى من نفاها مطلقاً منهم ومن جمهور الأخباريين وبعض الأصوليين من الإماميّة، فكيف يدّعى. بعد ذلك أنّ حكم العقل بالملازمة ضروري!؟

الوجه الثاني: إنّ مجرد إدراك العقل لحُسن الفعل أو قُبحه لا يستلزم وقوع التكليف على مقتضاه، لاحتمال وجود موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع لم يدركها العقل، تمنع ترتّب التكليف على ما في الفعل من حسن أو قبح، قال صاحب الفصول: «لا بدّ من إدراك العقل مواقفه حكم الشارع واقعاً لما أدركه من جهات الفعل من أنّ يدرك جهة التكليف وأن ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وأنّه لا يكفي مجرّد إدراك جهات الفعل»[1].

وقال المحدِّث الاستر أبادي: «بين المسألتين ـ أي مسألة التحسين والتقبيح ومسألة حكم الشرع ـ بون بعيد ألا ترى أنّ كثيراً من القبائح العقليّة ليس بحرام في الشريعة، ونقيضه ليس بواجب في الشريعة»[2] وقد أورد صاحب المحصول وجهة نظر الأخباريين أوردها هنا؛ لأنّها تعتبر توضيحاً لنصّ المحدِّث السابق.

قال: «أن تتم المُلازمة ويعتمد عليها من حكم من الأحكام ونحن كثيراً ما نرى الشارع يحسّن أمراً ويأمر به والعقول تقبّحه، ألست تعلم أنّ

---

(1) الفصول، ص. 337.

(2) الفوائد المدنية، ص. 141.

العقول تقبح كشف الرؤوس في الحرّ والبرد والمطر والريح على رؤوس الأشهاد، ولولا أنّ الله ندب إلى ذلك في الإحرام لعابه الناس وسفهوا رأيه وكذا الهرولة ورمي الجمار. . ، ولا ريب في اشتماله على أساس في حكمه وخفاء وجوه الحُسن على العقل في التكليف. . ، فكيف يصحّ بعد هذا كلّه حديث الملازمة؟»[1].

ويمكن دفع هذين الوجهَين من قبل المثبتين للملازمة بأنّهم يشترطون استقلال العقل بالحكم، والمفروض أنّه لا يستقلّ إلاّ إذا أحاط بجميع جهات الفعل، وقطع بوجوب المتقضي وعدم المانع أمّا إذا ساوره أدنى شكّ، فهو ليس بقاطع وحينئذٍ لا يقولون بالملازمة بين حكمه وحكم الشارع.

قال صاحب الحصول: «إنّ مطلق حكم العقل وإنْ لم يبلغ إلى القطع كما هو ظاهر إطلاق الناس غير نافع؛ لأنّ المقصود بالذات إنّما هو تعرّف حكم الشارع»[2].

الثاني من الوجوه العقليّة:

من الثابت عندنا ـ معاشر الإماميّة ـ إنّ لله في كلّ واقعة حكماً معيّناً بيّنه لنبيه (ص) وهو بدوره بيّنه للأئمّة (رض) فالأحكام كلّها مقرّرة عندهم مخزونة لديهم فإذا لم يصل إلينا حكم واقعة من الوقائع، وقطع العقل بحُسن الفعل أو قُبحه فهو لا شكّ قاطع بأنّ ما حسّنه مطلوب الشارع حتماً، وأن ما قبحه مبغوضه حتماً وإلاّ كان بحيث يجيز العقل عليه ـ تعالى ـ الأمر بالقبيح والنهي عن الحُسن، وهو باطل[3].

---

(1) المحصول ـ آخر مبحث المُلازمة، وانظر: منتهى الأصول، ج. 2، ص. 47.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: حقائق الأصول ـ أدلة القول بالملازمة ـ وخلاصة الفصول، ص. 24، والقوانين، ص. 258.

قال صاحب المحصول: «إنّ كلّ ما حسّنه الشارع أو قبّحه كان بحيث يأمر به أو ينهى عنه وإلاّ كان بحيث يجيز ترك الواجب اللازم كشكر المُنعم، وردّ الوديعة، وفعل القبيح المحظور كقتل النفوس وذهاب الأموال وذلك عليه تعالى محال»[1].

وأجيب عنه: بأنّا نسلم أنّ الأمر بالقبيح والنهي عن الحَسَن قبيح عقلاً يمتنع صدوره عنه ـ تعالى ـ لأنّه نقص ممتنع صدوره عنه، واتّصافه تعالى به باتّفاق ولكن نمنع الملازمة. إذ لا يلزم من عدم أمر الشارع بالحسن، ونهيه عن القبيح. أن ينهي عن الحَسَن، ويأمر بالقبيح؛ لجواز أن يحسّن العقل، ولا يأمر الشارع، ويقبّح العقل ولا ينهى الشارع.

الثالث من الوجوه العقليّة:

أنّا نقطع بأنّ نسبة ما لا يليق من صفات النقص إليه سبحانه قبيح عند سواء ورد شرع يفيد ذلك أم لا، فيكون حراماً بحكم العقل[2].

وأجيب عنه من وجهين:

1 ـ إنّ القطع بقبح وحرمة ذلك عند الله تعالى منشؤه ما ثبّت في النفوس من تعاليم الشرائع السماويّة التي توالت منذ بعثة آدم (ع) إلى رسالة سيّدنا محمّد (ص) وليس القطع المذكور بمجرّد حكم العقل وإن أوهم ذلك[3].

2 ـ سلّمنا استقلال العقل بذلك وحكمه بقبحه؛ بمعنى استحقاق فاعله الذمّ، وأنّه قبيح عند الله لكن نمنع استلزام ترتّب حكم من الشارع بمقتضى حكم العقل. قال صاحب التيسير: «ثبوت القبح في العقل ـ أي عند العقل ـ عنده تعالى لا يستلزم عقلاً تكليفه ـ بحكم يمنعه

---

(1) المحصول للأعرجي مبحث الملازمة.

(2) (3) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 162، وقد نسبه إلى المعتزلة.

من الفعل، بمعنى أنّه يقبح منه تعالى تركه ـ أي ترك تكليفه بكفّ النفس عن ذلك القبيح»[1].

الرّابع من الوجوه العقليّة:

لا ريب أنّ العقل بفطرته مجبول على استحسان ما أدرك حُسنه والإلزام بفعله، واستكراه ما أدرك قُبحه والإلزام بتركه، وليس ذلك لخصوصيّة في ذات العقل، بل ذلك شأن من انكشف له الواقع، حقّ الانكشاف وأدرك الأشياء على ما هي عليه. وعلى هذا فمتى أدرك العقل حُسن شيء، أدرك علم الشارع به واستحسانه له، وإذا أدرك قبح شيء أدرك علم الشارع به واستكراهه له، ولا نعني بالحكم الشرعي إلاّ ذلك)[2].

وأجيب عنه في وجهين:

1 ـ إنّ هذا الدليل يعدُّ مُصَادَرَة على المطلوب؛ لأنّه عين المدّعى.

2 ـ بأنّا لا نسلم أنّ حُسن الفعل أو قُبحه يستلزم وقوع الإلزام بفعله أو تركه من قبل الشارع الحكيم باعتباره مدبِّراًمالكاً يملك المجازات بالإنعام والانتقام؛ لأنّ من هذا شأنه قد يشرِّع أشياء يرى فيها الخير والمصلحة لمملوكيه، ولا يمكن لعقولهم أن تدرك جهاتها وأهدافها ومراميها كرفع التكليف إلى زمن البلوغ. وإن حصّل العقل التكليف قبله. وكإلزام المكلّف بالقيام ببعض الأعمال المجرّدة في ذاتها عن صفة الحُسن لاختباره ـ مثلاً ـ

وقد يمنعه عن تناول بعض أطايب مع أنها مُبَاحة عقلاً، عقاباً له على بعض أعماله القبيحة، كتحريم الشحوم على بني إسرائيل ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم

---

(1) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 163.

(2) خلاصة الفصول، ص. 23، وانظر: الفصول، ص. 338.

بِبَغۡيِهِمۡۖ﴾ فهذه الأفعال وأمثالها ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراك جهاتها والاطّلاع على مقاصدها، نعم، نسلّم ذلك في حقّ من لا يملك المجازاة بالإنعام والانتقام كالعقل فإنّ حكومته في الأفعال حكومة إرشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة[1].

ويمكن الرّد عليه: بإأّ هذه الأشياء ومثيلاتها لا تدخل ضمن موارد المستقلاّت، ونحن لم ندع التلازم إلاّ فيما قطع العقل بطلب فعله أو تركه بناء على ما أدركه فيه من مصلحة أو مفسدة وهو لا يقطع إلا إذا أدرك جميع جهات الفعل وقطع بعدم وجود المزاحم أمّا لو ساوره أدنى شكّ فهو ليس بقاطع وبالتالي لا يقطع بحكم الشرع.

قال صاحب المحصول: «إنّ ما شكّ في حكم العقل فيه وأصابته للواقع فالأصل فيه العدم، وإن بلغ إلى الظن ما لم ينته إلى القطع بالبديهة ليقطع على الشارع بالموافقة»[2].

ويلاحظ إنّ الوجوه العقليّة الأربعة التي استدلّ بها مثبتو المُلازمة مطلقاً بعضها يرجع إلى ادِّعاء أنّ المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ثابتة بالضرورة العقليّة، وبعضها يعتبر مُصَادَرَة على المطلوب؛ لأنّه عين المدّعى.

والواقع أنّ هذا الاستدلال من الضعف بمكان؛ لما قلته من أنّ الضروري لا ينازع فيه كثير من العقلاء، بل لا يختلف فيه العقلاء إطلاقاً كما في سائر الضروريّات[3].

وأيضاً فقد عرفنا أنّ المشهورات التي هي موارد المستقلاّت العقليّة

(1) انظر: خلاصة الفصول، ص. 24، والفصول، ص. 339.
(2) المحصول ـ أدلة منكري الملازمة.
(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص. 53.

والتي ادّعى استلزامها لحكم الشرع ليست من القضايا اليقينيّة، لأنّها ليست أَوليّة ولا فطريّة. . ، وأنّ العقل المحض يتوقّف في الحكم عليها وهذا أمر متّفق عليه، على ما نقلته من عبارات نصير الدين الطّوسي وابن سينا، والرّازي وغيرهم. وقد فرق الشيخ المظفّر بين الأوليّات والمشهورات من ثلاثة وجوه نذكرها هنا لتتّضح وجهة ما قلته وهي:

الأولى: إنّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العَمَلي، والحاكم في الأوليّات العقل النظري.

الثاني: إنّ القضيّة التأديبيّة لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، والأوليّات لها واقع خارجي.

الثالث: إنّ القضية التأديبيّة لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلي ونفسه لم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك الأوّليّة التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم، إنّه لا بدّ ألاّ يشذ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة[1].

وعليه: فإنّ حكم العقل بالمُلازمة ليس ضروريّاً، بل هو ممّا يحتاج إلى نظر وفكر وبعبارة أخرى، إنّ المُلازمة بين حكم العقل، وحكم الشرع ليست بيّنة لا بالمعنى الأخصّ ولا بالمعنى الأعمّ، بل هي ممّا تحتاج إلى إثبات كما هو الشأن في سائر المُلازمات غير البيّنة.

قال السيِّد محمد تقي: «إنّ إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به ليس هو من القضايا الضروريّة وإنّما هو من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحيّة، والقضايا التأديبيّة لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها بخلاف القضايا الضروريّة التي يكفي في الحكم بها تصوّر طرفيها؛ ومقتضى ذلك أنّ الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما

(1) أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 231.

يحتاج إلى تأدّب به، ولا يجب أن يحكم به كلّ عاقل لو خلي ونفسه»[1].

وما دام حكم العقل بالملازمة ليس ضروريّاً وإنّه مما يحتاج إلى تأمّل وإقامة دليل، وما دامت الوجوه العقليّة التي استدلوا بها على حكم العقل بالمُلازمة بين حكمه، وحكم الشرع لم تقوَ على أداء الغرض، بل هي على التحقيق من باب اثبات الشيء بنفسه.

فالنتيجة ـ بعد ذلك ـ إلى التماس أدلّتهم من الإجماع، والكتاب الكريم، والأخبار، ومناقشتها لعلّ فيها ما يدعم هذا الرّأي أو يشهد به.

ثانياً: الإجماع

قال الإماميّة: أجمع علماؤنا على أنّ العقل أحد مدارِك الأحكام، وأنّ من أحكامه ما يستقلّ به كقضاء الدين وردّ الوديعة، وحرمة الظلم، وغير ذلك، ويشهد لهذا قولهم في الكتب الكلاميّة بوجوب اللّطف على الله، وتفسيرهم اللّطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية.

وجعلوا من اللّطف إرسال الرّسل، وإنزال الكتب، وتبليغ الأحكام، وليس معنى ذلك إلاّ أنّ العقل يدرِك الأحكام الشرعيّة مع قطع النظر عن الشرع، وإلاّ لم يستقم جعل هذه الأشياء، من باب اللّطف[2].

ويمكن الجواب عنه من وجهين:

الوجه الأوّل:

لا نسلّم تحقّق الإجماع على أنّ العقل أحد أدلّة الأحكام، فقد منع علماء الأخباريّة وأهل الحديث دلالته على الأحكام الشرعيّة[3]، ولم

(1) الأصول العامة، ص. 290.
(2) انظر: القوانين، ص. 260 وخلاصة الفصول، ص. 23.
(3) انظر: المحصول، آخر مبحث الملازمة.

يصرِّح المتقدِّمون بدلالته على الفروع العمليّة، ولم يجمع المتأخرون والمعاصرون أيضاً على استقلاله بدرك الأحكام الواقعيّة كما عرفنا في مذاهب العلماء في الملازمة.

قال صاحب الحدائق الناضرة: «الأدلّة عند المجتهدين أربعة: الكتاب والسنّة، والإجماع، والعقل أمّا عند الأخباريين فالأوّلان خاصّة»[1].

وقال صاحب عقيدة الشيعة: «أمّا المُلازمة فقد قال بها الكثير من علمائنا الأصوليين ونفاها بعضهم فوافق الأخباريين في نفيها»[2].

الوجه الثاني:

إنّ غاية ما يدلّ عليه الإجماع هو إدراك العقل لبعض الأحكام، وليس فيه دلالة على ثبوت المُلازمة بين ما يستقلّ العقل بإدراكه، واستلزام حكم الشارع على طبقه[3].

ثالثاً: أدلّتهم من الكتاب الكريم

استدلّ المثبتون للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً بعدّة آيات من الكتاب الكريم:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾[4].

وجه الاستدلال من الآية:

إنّ عدل كلّ شيء وسطه ومستقيمه، فعدل الأفعال مستقيمها عقلاً،

(1) الحدائق الناضرة، ج.1، ص.36.
(2) عقائد الإماميّة في الإمام الصادق، ص.340.
(3) انظر: الفصول، ص.338.
(4) سورة النحل، الآية: 90.

والفحشاء المنكر عبارة عمّا هو قبيح عقلاً، ويفهم من تعلّق أمر الشارع بالفعل ـ الذي هو العدل والإحسان ـ هنا ـ ومن تعلّق نهيه بما هو فحش ومنكر، عدم انفكاك حسن الشيء وقبحه عن أمر الشارع ونهيه.

ومنها: قوله تعالى في معرض وصفه لنبيّه الكريم: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[1].

وجه الاستدلال:

إنّ المعروف هو الحُسن العقلي، والطيب ظاهر فيما حَسُن فعله أيضاً، والمنكر هو القبيح العقلي، والخبيث ظاهر فيما قبح فعله أيضاً وقد أمر تعالى بالأوّل ونهى عن الثاني. فدلّ على التلازم وعدم الانفكاك بين أمره تعالى وحلّيته وبين ما هو حسن عقلاً، وبين نهيه تعالى وتحريمه ما هو قبيح عقلاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[3]، وأمثال ذلك ووجه الاستدلال لا يخرج عمّا تقدّم.

وأجيب عنها جميعاً بأنّ الاستدلال بهذه الآيات وأمثالها أخصّ من المدّعى؛ لأنّه ليس العدل كلّ فعل حسن بل ما قابل الظلم، وليست الفحشاء كلّ فعل قبيح، بل بعض القبيح، ويدلّ على هذه البعضيّة تعلّق الأمر بالعدل والنهي بالفحشاء فإنّ ظاهر الأمر الوجوب فيكون مقصوراً على العدل الواجب لا كلّ عدل مندوباً أو واجباً. وكذلك ظاهر النهي

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.
(2) سورة آل عمران، الآية: 104.
(3) سورة الأعراف، الآية: 199.

التحريم فيدلّ على الفَحْشَاء المحرّمة لا على ما يشمل المحرّم والمكروه أيضاً فإنّ وجوب العدل والإحسان، وحرمة الفَحش والمنكر، ممّا تضافرت على تعريفه الشرائع السابقة.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ..﴾ فليس شاملاً لكلّ حَسَن وقبيح بل هو خاصّ بالمأكول منهما، ثمّ إنّ الآية وردت بياناً لوصف الرّسول (ص) فلا تدلّ على تعميم الحكم إلى سائر الشرائع، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ..﴾ فإنّ المراد ـ حسب الظاهر ـ من المعروف الواجبات الشرعيّة، ومن المنكر المحرمات الشرعيّة.

وعليه ـ فلا دلالة في هذه الآيات وأمثالها على المُلازمة الكليّة بين حكم العقل وحكم الشرع[1].

رابعاً: أدلّتهم من الأخبار

استدلّ المثبتون للملازمة مطلقاً بجملة ممّا روي عن الأئمّة (رض) من أخبار في باب (العقل والجهل).

منها: أخبرنا محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نجران عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) إنّه قال: (لمّا خلق الله العقل قال له ـ أقبل فأقبل، ثمّ قال أدبر فأدبر ـ فقال وعزّتي وجلالي ما خلقت أحسن منك ـ إيّاك آمر وإيّاك أنهي وإيّاك أثيب وإيّاك أعاقب)[2].

ومنها: أخبرنا أبو عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم قال لي أبو الحسن ـ موسى بن جعفر ـ يا هشام: «إنّ

---

(1) انظر: الفصول، 339.

(2) الشافي في أصول الكافي، ج.1، رقم 1، 14، 26، 32، ص.13، 74، 90، 95.

الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول. . ، يا هشام ـ إنّ لله على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرّسل والأنبياء والأئمّة (ع) وأمّا الباطنة، فالعقول)[1].

ومنها: أخبرنا أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد الله (ع).

قال ـ قلت له ـ ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرّحمن واكتسب به الجنان»[2].

وجه الاستدلال:

قالوا إنّ هذه الأخبار تدلّ على حجّية مُدرَكاته، وإنّه الحجة الباطنة، وعلى أنّه ممّا يثاب ويعاقب به، وعلى أنّه ممّا تكتسب به الجنان[3].

ويمكن الجواب عنها من وجهين:

الوجه الأول:

إنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الأخبار أنّ الثواب والعقاب لا يتحقّقان بدون العقل، وأنّه شرط في التكليف وهذا ممّا اتّفق عليه المسلمون جميعاً، وليس فيها ما يدلّ على أنّ العقل يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعيّة، ولا ما يدلّ على التلازم بين حكم العقل والشرع[4].

قال صاحب الشافي في شرحه للخبر الأول: «يشير الحديث إلى تفاوت مراتب كمال العقل، وتبدو ظاهرة في تفاوتها لا سيّما في الأشخاص وأوّل مراتب العقل، حينما تتّصف به النفس هي أن تكون

(1) الشافي في أصول الكافي، تسلسل رقم 12، ص. 36، و64.
(2) المصدر نفسه 3، ص20.
(3) انظر: القوانين، ص. 258.
(4) انظر: الفصول، ص. 340 وحقائق الأصول ـ المقام الثاني في إدراك الثواب والعقاب.

صالحة لتوجّه الخطاب وتكون لها الأهليّة في قبول التكاليف الإلهيّة، لقدرتها على القيام بواجبها[1].

وقال في شرح الخبر الثاني: «العقل كمال البرهان وبه ينتهي إلى البديهيّات فهو كمال الحجّة ولم يكن حجّة كاملة، ولو كان كذلك لاستغنى الإنسان عن بعثة الأنبياء؛ لأنّ العقل مهما بلغ من السموّ والرّفعة فهو قاصر عن إدراك حقائق الأشياء وإنّ أدرك ظاهرها؛ لأنّه عاجز عن فهم ماهيّة الأشياء والحوادث وماهيّة القوانين التي تنمّ عنها تلك الظواهر ويجهل حتّى ماهيّة نفسه»[2].

الوجه الثاني:

إنّ هذه الأخبار معارضة بما روي عنهم (رض) من أخبار متواترة تنصّ على أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وأنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس[3] وحمل النفي في هذه الأخبار على ما يعمل به العامّة (أهل السنّة والجماعة) كالقياس والاستحسان، دون ما يعمل به الخاصّة (الشيعة) كالملازمات العقليّة تكلّف واضح، وتخصيص بلا مخصّص.

والحقيقة أنّه ليس في هذه الأخبار نصّ خاصّ يدلّ على التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع ولا على أنّ العقل أحد مدارِك الأحكام الواقعيّة.

نعم، غاية ما يستفاد من إطلاقاتها وعموماتها هو أنّ العقل شرط في التكليف وأنّ عليه تقبّل التكاليف، وتعّقل قضايا الشريعة الغرّاء.

---

(1) الشافي في أصول الكافي، ج.1، ص.15، وانظر: الأحكام للآمدي، ج.1، ص.215، ومن كلماته ـ (اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً؛ لأن التكليف خطاب من لا عقل له ولا فهم محال).

(2) الشافي في أصول الكافي، ج.1، ص.38.

(3) انظر: فوائد الأصول، الرسائل، ص.12/ وأصول الفقه للمظفر، ج.3، ص.131.

وإنّه على امتثاله لأوامرها أو عصيانه لها يترتّب الثواب والعقاب، ولعلّ ذلك مفاد قوله (ع) (إيّاك آمر وإيّاك انهي وإيّاك ثيب وإياك أعاقب).

أمّا الحديث الثاني وهو أهمّ الأدلّة على حجّية العقل فالظاهر إنّ المراد بالحجّتين، الرّسل باعتبارهم مصدراً للتشريع، والعقل باعتباره آلة للفهم وتعقّل قضايا الشريعة.

قال صاحب هداية الأصول: «أمّا العقل فهو تابع للدليل وحجّة باطنيّة لفهم الحقّ من الباطل، والصادق من الكاذب، وليس حجّة ظاهريّة حتى يعدّ من الأدلّة في قبالة الكتاب والسنّة ـ كالإجماع ـ إذ هو دليل على صحّة الدليل أو على صدوره وكاشف عنه وليس نفس دليل الحكم، مثل الكتاب والسنّة، فحكم العقل وتصوّر الإجماع يكون بعد الدليل»[1] وحتّى على فرض دلالة الحديث على ما ذكره فإنّه مُرسَل[2]، والأصول لا تثبت بمثله اتّفاقاً.

ثانياً: أدلّة النافين للمُلازمة مطلقاً

عرفنا أنّ أكثر الشيعة الأخباريّة قالوا بعدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، وذهبوا إلى عدم الاعتماد على شيء من المُدرَكات العقليّة، في مجال تشريع الأحكام من عبادات وغيرها، وقد أيّدهم في ذلك بعض الشيعة الأصوليّة، وعليه فقد التقوا مع من يقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وبعدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، من أهل السنّة والجماعة، من ماتريديّة ومن غيرهم، وعرفنا أنّ هؤلاء جميعاً يلتقون مع جمهور الأشاعرة، في عدم ثبوت شيء من الأحكام الشرعيّة

(1) هداية الأصول، ص. 190.

(2) انظر: الشافي في أصول الكافي، ج. 1، ص. 36.

بالعقل، فلا يتعلّق حكم من الأحكام بفعل المكلّف، إلاّ بأمر الشارع ونهيه.

استدلّ النافون للملازمة مطلقاً بوجوه من النقل والعقل، والوجوه النقليّة من الكتاب والأخبار.

أوّلاً: أدلّتهم من الكتاب الكريم

أحدها: استدلّوا بما ورد في القرآن الكريم من آيات تدلّ على توقّف التكليف والعقاب على البعثة، وعلى أنّ الحجّة لا تقوم إلاّ بالرّسل.

أقواها: ـ قوله تعالى: ـ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وجه الاستدلال:

إنّ الآية تدلّ على نفي التعذيب قبل بعث الرّسول، فلا يكون ما حكم به العقل واجباً شرعيّاً ولا حراماً شرعيّاً، إذ لو كان كذلك لكان عذاب قبل البعثة، وهو منتفٍ بنصّ الآية[1].

وأجيب عنه من وجهين:

الوجه الأول:

لا تدلّ الآية على نفي استحقاق العذاب قبل البعثة حتى يلزم ما ذكرتم، بل تدلّ على نفي العذاب الفعلي وهو اعمّ من نفي الاستحقاق فلعلّهم كانوا مستحقّين للعقاب ولكن الله سبحانه عفا عنهم منه منّةً وكرماً، وثبوت الاستحقاق كافٍ في ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل[2].

---

(1) انظر: القوانين، ص. 260/ والمحصول ـ مبحث الملازمة/ والعناية في شرح الكفاية، ج. 3، ص. 11، والأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 47.

(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، جـ4، ص. 11/ القوانين، ص. 260، والمحصول أدلة منكري الملازمة، ومنتهى الأصول، ج. 2، ص. 172، و فوائد الأصول، ص. 194.

ودفع من وجوه:

(1) إنّ الآية تدلّ على نفي استحقاق العذاب قبل البعثة أيضاً، لدلالتها على ثبوت العذر لهم، وكونهم معذورين ينافي استحقاق العذاب فضلاً عن فعليّته[1].

(2) إنّ الواجب الشرعي ـ مثلاً ـ هو ما يجوز المكلّف العقاب على تركه، ولا تجويز قطعاً مع إخباره تعالى بنفي التعذيب فلا يتحقّق وجوب ولا حرمه[2].

وأجيب عنه:

بأنّ هذا مناقشة في الاصطلاح وخروج عن محلّ النزاع؛ إذ الكلام هنا أنّما هو في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحقّ عليهما العقاب فعلاً أو تركاً ليس غير[3].

(3) إنّ الواجب الشرعي ـ مثلاً ـ ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو معصية، وإخباره تعالى بنفي التعذيب يفيد إبَاحَة الفعل فلا يتحقّق هناك طاعة ولا معصية، وبالتالي لا يثبت وجوب ولا حرمة[4].

وأجيب عنه:

بأنّ العقل يحكم بأنّ هذا أمر الله ونهيه فتتحقّق الطاعة والمعصية؛ إذ هما غير منحصرين في موافقة الخطاب اللّفظي ومخالفته والقول بأنّ نفي التعذيب يفيد إباحة الفعل مطلقاً ظاهر الضّعف؛ إذ قد يحكّم العقل بقبح فعل من الأفعال فكيف يبيحه الشارع الحكيم؟! قال صاحب القوانين ـ

---

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.161.

(2) (3) انظر: القوانين، ص.260، الفصول، ص.340.

(4) انظر: الفصول، ص.340.

«لمّا كان العقل يحكم بقبح إباحة القبيح فما تدركه عقولنا إنّه قبيح لا يجوز أنّ يبيحه الشارع ويرخّص فيه»[1].

الوجه الثاني:

على فرض إفادة الآية على ما ذكرتموه، وعلى فرض تسلمينا بذلك فإنّ دلالتها ظنيّة فلا تقوى على معارضة الدليل العقلي المستقلّ فلا بدّ من تأويلها وصرفها عن ظاهرها، إمّا بتخصيصها بالعذاب الدنيوي الواقع في الأممّ السّابقة، أو حملها على الغالب حيث إنّ أكثر الأحكام الشرعيّة لا يستقلّ العقل بها، أو يجعل بعث الرّسول كناية عن مطلق الحجّة، أو عن مطلق الإعلام والتنبيه أو يكون المراد بالرّسول مايعمّ الظاهر والباطن[2].

قال صاحب القوانين: «لما كان أغلب التكاليف الشرعيّة ممّا لا يستقلّ به العقل، أكتفي في الآية بذكر الرّسول فالمراد حقيقة ـ والله يعلم ـ وما كنّا معذّبين حتّى تتمّ الحجّة ولا ريب أنّ مع إدراك العقل الحجّة تمام، أو نقول إنّ الرّسول الباطن كما ورد: «إنّ لله تعالى حجّيتن حجّة في الباطن وهو العقل، وحجّة في الظاهر وهو الرّسول، مع أنّ الآية ظاهر وفيه ألف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقلّ)[3].

ويمكن الجواب عنه:

بأنّ هذه الاحتمالات بالإضافة إلى أنّها تكلّف واضحَ وتخصيص بلا دليل، وتأويلات بعيدة؛ فإنها مبنيّة على حجية العقل ونحن ننازعكم

---

(1) القوانين، ص. 260.

(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 10 فوائد الأصول، (الرسائل) ص. 193 مسلم الثبوت، ج. 2، ص. 25/ المحصول ـ الملازمة ـ ومنتهى الأصول، ج. 2، ص. 171.

(3) القوانين، ص. 260.

فيها، ثمّ إنّ لفظ الرّسول حقيقة في الإنسان المُرسَل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

ومنها قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾.

وجه الاستدلال:

إنّ الآية تبيّن العلّة من بعث الرّسل. وهي قطع الحجّة على الناس فلولا إرسال الرّسل لكانت لهم حجّة عليه تعالى، لو عذّبهم قبل البعثة ولو كان العقل دليلاً لكان حجّة ولصحّ الله أن يحتجّ به على عباده.

وأجيب عنه:

بما مرّ في جواب الآية الأولى ـ من أنّ المراد من بعث الرّسل مطلق البيان وهو غير منحصر في الرّسول بل يتناول بيان العقل أيضاً وعلى فرض انحصار البيان في الشرع فهو محمول على ما لا تستقلّ العقول بدركه؛ إذ لا معنى للبيان فيما أدركه العقل مستقلاً، فإنّه يكون حينئذٍ من باب تحصيل الحاصل وعلى فرض دلالة الآية على ما ذكرتموه فإنّها مخصوصة بالدليل العقلي[1].

ويمكن ردّه من وجهين:

1 ـ بما تقدّم أيضاً من أنّ هذه الاحتمالات بالإضافة.. إلخ.

2 ـ إنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي مشروط ـ عندكم ـ باستقلال العقل بجميع جهات الفعل وقطعه بعدم وجود موانع ومزاحمات عقليّة، وبعدم ثبوت منع شرعي.

وليس هنا ما يمنع من أن يقول الله تعالى للمكلّف لا تعولّ في معرفة

(1) انظر: القوانين، ص. 260، والفصول، ص. 340، والمحصول ـ أدلة المنكرين للملازمة.

أوامري وتكاليفي على ما تدركه بعقلك، أو يؤدّي إليه حَدْسُك.

بل اقتصر في ذلك كلّه على ما يصل مني إليك من طريق الرّسل - مثلاً - وفي الأخبار المُتَواتِرة عن الأئمّة (رض) ما يشهد بذلك،[1] ويؤيّده أيضاً ما ورد، من أنّ أهل الفترة وأشباههم معذورون، ولو كان حكم العقل حجّة لم يعذروا.

ثانياً: أدلّتهم من الأخبار

استدلوا بما ورد عن الأئمّة (رض) من أخبار تدلّ على أنّه لا يتعلّق التكليف بأفعال المكلّفين إلاّ بعد بعث الرّسل، وعلى أنّ كلّ شي مطلق حتّى يردّ فيه نهي. وعلى أنّ على الله تعالى بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم، وعلى أنّه لا يخلو زمان من إمام وحجّة ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، وعلى أنّ الله تعالى يحتجّ على العباد بما أتاهم وعرّفهم بواسطة تبليغ رسله وإنزال كتبه.[2] هذه كلّها مضامين أخبار متوَاتِرَة عن أئمّة آل البيت رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم.

منها: ما رواه الصدّوق عن الصادق: «كلّ شيء مطلق حتّى يردّ فيه نهي». ورواه شيخ الطائفة بلفظ: «كل شيء مطلق حتّى يردّ فيه أمر أو نهي».

وفي رواية ثالثة: «الأشياء مطلقة ما لم يردّ عليك أمر أو نهي»[3].

وجه الاستدلال:

إنّ الخبر يدلّ على دخول ما لا نصّ فيه في المُبَاح، وإنّ أدرك العقل

---

(1) سترد هذه الأخبار في الدليل القادم إن شاء الله.

(2) انظر: القوانين، ص. 261/ والفصول ص. 341/ والمحصول - أدلة المنكرين للملازمة وكتاب التوحيد، ص. 336.

(3) العناية في شرح الكفاية، ج. 4، ص. 47/ 48 والرواية الثالثة نسبها إلى البحار عن الأمالي.

قبحه إذ لو صحّت الملازمة، لا متنع الحصر، وكان يجب أن يقول ـ كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو يمنع العقل[1].

ومنها: ما رواه الكليني والصدّوق عن حمزة الطيّار عن أبي عبد الله (رض) قال ـ قال لي أكتب فأملى علي: «إنّ من قولنا أن الله يحتجّ على العباد بما أتاهم وعرّفهم ثم أرسل إليك رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى أمر فيه بالصلاة والصيام. . الحديث»[2].

وجه الاستدلال:

يدلّ الحديث على أنّ الله تعالى إنّما يحتجّ على عباده بما عرّفهم بواسطة رسله وكتبه، ولو تمّت المُلازمة لكان العقل حجّة ولصحّ لله تعالى أن يحتجّ به على عباده، ولما كان أهل الفترة معذورين[3].

ومنها: ما روى الكليني في صحيحه عن زرارة عن أبي جعفر (رض) قال ـ قال بني الإسلام على خمسة أشياء. . إلى أن قال: «أمّا لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته ما كان له على الله حقّ في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان»[4].

وجه الاستدلال:

قالوا الحديث صريح في أنّ جميع الأعمال يجب أن تكون بدلالة الإمام وإلاّ لا يترتّب عليها ثواب بل إنّه صريح في نفي الإيمان عن الإنسان ولو صلّى، وصام، وحجّ، وتصدق. . ، ما لم تصدر جميع أعماله عن وليّ الله[5].

---

(1) انظر: العناية في شرح الكفاية، جـ4، ص. 47/ والمحصول ـ أدلة المنكرين للملازمة.

(2) (3) انظر: المحصول ـ أدلة المنكرين للملازمة ـ والقوانين، ص. 261/ وكتاب التوحيد، ص. 336/ 338.

(4) (5) انظر: المحصول ـ أدلة المنكرين للملازمة ـ والقوانين، ص. 26/ والفصول، ص. 341/ حقائق الأصول أدلى منكرى الملازمة.

وأجيب عن الخبر الأوّل:

بأنّ الظاهر منه إباحة كلّ شيء جهل حكمه بدليل قوله: «حتّى يردّ فيه نهي» وما استقلّ العقل بدركه ليس مجهول الحكم، أو أنّ النهي أعمّ من وصوله بطريق الشرع، فيتناول أيضاً ما إذا اكتشفنا النهي بطريق العقل، أو يكون مخصوصاً بما دلّ على المُلازمة قال صاحب القوانين: «وأمّا مثل كلّ شيء مطلق حتّى يردّ فيه نهي فلا يدلّ على أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فهو مباح وإن أدرك العقل قبحه بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بدّ من تخصيص كلمة شيء، أو تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل»[1].

وقال صاحب المحصول: (إنّ أقصاه العموم كغيره وهو مخصوص، بما دلّ على الملازمة)[2].

وأجيب عن الثاني والثالث:

بمثل الإجابات السّابقة ـ من أنّ الرّسول أعمّ من الظاهر، وأنّ البيان غير منحصر في الشرع، أو أنّ هذا في غير ما استقلّ العقل بدركه، أو أنّه مخصوص بالأخبار الدالّة على المُلازمة أو بالدليل العقلي، أو أنّ العقل كاشف أيضاً عمّا عند ولي الله كالإجماع سواءً بسواء[3]، أو أنّ المتبادر من أعماله الأعمال المذكورة من صلاة وصوم وأشباهها ممّا لا يستقلّ العقل فيها ويتوقّف بيانها على الشرع. أما معذوريّة أهل الفترة، فإن سلّمناها فيما استقلّ العقل بدركه من فروع الدين، فهم مؤاخذون بما قطعت به عقولهم من أصول الدين كمعرفة الله، وشكر المُنعِم وعلى

(1) القوانين، ص. 261.

(2) المحصول، أدلى منكري الملازمة.

(3) انظر: فوائد الأصول، الرسائل، ص. 12.

فرض عذرهم في ذلك أيضاً، فلا يدلّ على عدم حجّية العقل؛ لجواز قصور عقولهم عن الاستقلال بإدراك شيء من أحكامه تعالى[1].

ويمكن ردّ هذه الإجابات جميعها من قبل الأخباريين.

بأنه إذا كانت دلالة الكتاب الكريم وما تواتر من الأخبار على عدم التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع ضعيفة كما يقول صاحب القوانين[2].

فإن ردّها بهذه الاحتمالات وتلك التخرّصات أوهى وأضعف، فهي على فرض أنّها لا تنصّ على نفي الملازمة، وعلى عدم تعلّق حكم بأفعال المكلّفين عن طريق العقل على سبيل الاستقلال، فإنّها على الأقلّ تورث شكلاً قويّاً بعدم حجيّة مُدرَكات العقل، والشكّ في الحجيّة كاف للقطع بعدمها، أو يلازم القطع بعدمها كما يقول المحقِّق الخوئي، والشيخ المظّفر، والسيِّد محمد تقي الحكيم[3]، وسائر الأصوليين. ثم إنّ ما استدللتم به من الكتاب الكريم والأخبار ليس نصّاً في المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع[4] فتكون معارضة بهذه، وعلى فرض تساويها في الدّلالة فليس إعمال العمومات الدّالة على حجيّته بأولى من إعمال العمومات الدالّة على عدم حجيّته.

وعلى فرض أنّنا صرنا إلى حالة التردّد والشكّ، فلا شكّ أنّ الأصل يقضي بعدم حجيّة، ما لم يقم عليه دليل ولا دليل هنا[5].

---

(1) المحصول، أدلة منكري الملازمة/ القوانين، ص. 261/ والفصول، ص. 341.

(2) انظر: القوانين، ص. 261.

(3) انظر: الأصول العامة، ص. 357، وأصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 19/ دراسات في الأصول العملية، ج. 3، ص. 76.

(4) الفصول، ص. 342.

(5) انظر: أصل الشيعة وأصولها، ص. 133.

ثالثاً: دليلهم من العقل

إنّكم تقولون إنّ التكليف فيما يستقلّ به العقل لطف[1] ـ بمعنى أنّ ورود الخطاب من الشارع في مورد المستقلاّت العقليّة لطف ـ كما أنّ التكليف السّمعي فيما لا يستقلّ به العقل لطف أيضاً، وتوجبون اللّطف عليه تعالى، وتجعلون منه إرسال الرّسل، وإنزال الكتب، وإظهار المُعجِزة وتقولون إنّ العقاب بدون اللّطف قبيح.

ومقتضى ذلك عدم ترّتب العقاب على ما لم يردّ به خطاب من الشارع، وإن استقلّ به العقل لعدم تحقّق اللّطف فيه[2].

وأجيب عنه من وجوه:[3]

1 ـ نمنع وجوب كلّ لطف، إذ اللّطف الواجب على الله هو ما لا تقوم الحجّة إلاّ به كإرسال الرّسل، وإنزال الكتب.

---

(1) اللطف: هو ما يقرب المكلف إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلجاء.
واحترزوا بقولهم (لو لم يكن له حظ..) عن الآلة فإنّ لها حظ في التمكين وليست لطفاً وبقولهم (لو لم يكن له حظ..) عن الآلة فإنّ لها حظ في التمكين وليست لطفاً وبقولهم (ولم يبلغ حد الإلجاء) عما يوجب الإلجاء فإنه مناف للتكليف.
واللطف واجب على الله عند (العَدْلية) الشيعة والمُعتَزِلة ليحصل له تعالى به الغَرَض، وإلا لزم نقضه.
بيان الملازمة: إنّ المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف وأراد الطاعة ولم يفعل اللطف كان ناقضاً لغرضه وهو قبيح فعدم اللطف قبيح فيكون واجباً، لأن ما قبح عدمه وجب وجوده.
انظر: كشف المراد، ص.254، حاشية الكلنبوي، ج.2، ص.189، وأوائل المقالات المختارة، ص.25.

(2) انظر: المحصول، أدلة منكري الملازمة، وحقائق الأصول، أدلة منكري الملازمة، الفصول، ص.342.

(3) انظر: المصادر نفسها.

2 ـ نمنع من قبح العقاب بدون اللّطف مطلقاً وإنّما المسلّم به قبحه بدون اللّطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقلّ به العقل.

3 ـ نسلّم أنّ الخطاب فيما يستقلّ به العقل لُطف واجب، وأنّ العقاب بدونه قبيح لكن يكفي في حصوله اعتضاد العقل بالعمومات الدالّة على حجيّته كالآيات والأخبار المتقدّمة.

ويمكن دفعه: بأنّ العمومات الدالّة على حجيّة مُدرَكاته مُعارَضة، بما تضافر من آيات وأخبار، تدلّ على عدم حجيّته، وأعمال تلك ليس بأولى من أعمال هذه، ودعوى تخصيصها أو تأويلها بيَّنا ضعفه وإنه لا دليل عليه.

ثالثاً: أدلّة المثبتين للملازمة في أصول الدين دون فروعه

عرفنا أنّ بعض متقدّمي الماتريديّة وبعض متأخِّري الشيعة الأصوليّة أثبتوا المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في أصول الدين دون الفروع العمليّة، ووضحت أنّهم يوافقون المعتزلة وجمهور الإماميّة، في تطابق العقل والشرع في كلّ ما يتعلق بالعقائد، ويرتّبون الثواب والعقاب على حكم العقل، ولو لم يبعث الله رسولاً ولم ينزّل كتاباً، ولا يخفى أنّهم يوافقون الأشاعرة ومن نحا نحوهم في عدم التكليف، وترتّب ثواب أو عقاب على حكم العقل في مسائل الفروع العمليّة.

استدلّ هؤلاء على نفي المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في فروع الدين العمليّة بما استدلّ به نفاة المُلازمة مطلقاً من آيات وأخبار وقد مرَّ ذكرها.

واستدلّوا على ثبوت المُلازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في

أصول الدين، بما ورد من أخبار تدلّ على تعذيب عبدة الأوثان فإنها بإطلاقها تشمل زمن الفترة، وأيضاً بما ورد نصّاً في تعذيب بعض أهل الفترة كحديث: «امرؤ القيس قائد الشعراء إلى النار»، وقالوا إنّ هذه العمومات والأخبار تدلّ على حجيّة مُدرَكات العقل فيما يتعلّق بالعقائد[1].

وأجيب عنه: بأنّ النسبة بين هذه الأخبار والأخبار السّابقة التي ادّعيتم أنّها تدلّ على عدم المُلازمة في الفروع العمليّة عموم عن وجه، فتخصيص عموم تلك الأخبار بإطلاق هذه ليس بأولى من تقييد هذه بعموم تلك.

وأيضاً، فإنّ كثيراً من الأخبار تدلّ على تعذيب مرتكب بعض القبائح كالظلم والكذب، وهي بإطلاقها تتناول زمن الفترة أيضاً فلا وجه للتخصيص في العقائد، أمّا ما نصّ على تعذيب أهل الفترة كحديث امرؤ القيس، فإنّه على تقدير صحّتها معارض بما تضافر من الآيات والأخبار على عذرهم، أو لعلّ بعضهم وصل إليه التكليف من طريق الرّسل السابقين على الإسلام ولم يمتثل، فاستحق العقاب[2].

أمّا ما روي عن أبي حنفية (رض) «لا عذر لأحد. . إلخ» فإنّ المراد منه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه. . . بعد البعثة، أمّا الرواية الثانية فقد حمل الوجوب فيها على الانبغاء، أي لو لم يبعث الله للناس رسولاً ينبغي عليهم معرفته بعقولهم[3].

---

(1) انظر: الأصول العامة، ص. 293، مباحث الحكم، ص. 176، القوانين، ص. 261.
(2) انظر: الفصول، ص. 343، القوانين، ص. 261، أصول الفقه للخضري، ص. 26.
(3) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 152.

رابعاً: أدلّة المثبتين للملازم في الضروريّات دون النظريّات

عرفنا إنّ بعض الأخباريين وبعض الأصوليين من الإماميّة أثبتوا المُلازمة بين العلم الحاصل للعقل بالضرورة وبين حكم الشارع دون ما يكتسبه العقل بطريق النظر والاكتساب.

وذهب بعض المحقِّقين إلى أنّ هذا هو رأي جميع الأخباريين وفي بعض أقوال علمائهم ما يشهد لهذا الرّأي حقّاً، إلاّ أنّ أكثرهم يصرِّح بالنفي المطلق، كما اتّضح لنا من نقل عبارات كثير منهم، ومن عرض أدلّتهم.

وعلى كلّ حال هذا لا يضرّنا ـ هنا ـ لأنّا نبحثه كرأي في المسألة سواء نسب إلى البعض، أم الأكثر أو الكلّ، ثم إنّ نسبته إلى بعض الأخباريين والأصوليين هو القدر المتيقَّن لنا من بين هذه النسب جميعاً.

قال صاحب الحاشية: «محمد تقي» «ذهب بعض الأفاضل المتأخِّرين من علمائنا الأصوليين إلى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة، والحاصل بطريق الاكتساب، والنظر فحكم بصحّة الاعتماد على الأوّل دون الأخير»[1].

وقال صاحب الفصول ـ ابن رحيم ـ (ذهب بعض الأفاضل إلى النفي في النظريّات خاصّة)[2].

استدلّ هؤلاء على نفي المُلازمة بين حكم العقل النظري، وحكم الشرع بوجوه نقليّة، وأخرى عقليّة.

---

(1) هداية المسترشدين، ص. 308.

(2) الفصول، ص. 335.

أما النقليّة: فبما ورد عن الأئمّة من أخبار تدلّ على أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وبما تدلّ على أنّ الناس مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة؛ لأنّ فيهما تبيان كلّ شيء، ولأنّ الحجّة محصورة فيهما.

منها: أخبرنا محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن مفضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن حدّثه، عن المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله (ع): «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله عز وجل ـ ولكن لا تبلغه عقول الرّجال»[1].

ومنها: أخبرنا علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن حماد، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنّة»[2].

ومنها: أخبرنا محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن علي بن حديد بن مرازم، عن أبي عبد الله (ع) قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتّى لا يستطيع عبد يقول ـ لو كان هذا أنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزله الله فيه»[3].

ومنها: قول أبي عبد الله: «إنّ دين الله لا يصاب بالقياس»[4].

وقوله: (ع): «إنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس»[5].

وأجيب عنه من وجهين:

---

(1) الشافي في أصول الكافي، ـ كتاب فضل العلم ـ ج. 2، ص. 135.

(2) المصدر نفسه، ص. 133.

(3) المصدر نفسه، ص. 130.

(4) المصدر نفسه، ص. 122.

(5) المصدر نفسه، ص. 116.

1 ـ بالنقض بالضروريّات إذ لو تمّ هذا الدليل على عدم الاعتماد عليها أيضاً لأنّ مؤدّاه قصور العقل عن إدراك الأحكام، وضرورة الرّجوع إلى الكتاب والسنّة في كلّ صغيرة وكبيرة نظريّة كانت أو ضروريّة.

2 ـ إنّ هذه الأخبار واردة في مقام المنع من القياس كما يظهر من نصّ بعضها سلّمنا دلالتها على ما ذكرتم لكنّها واردة مورد الغالب من عدم وصول أغلب العقول، وندرة ما يستقلّ بها العقل[1].

وأمّا العقليّة فبما يأتي:

إنّ المطالب النظريّة كثيراً ما يقع فيها الخطأ والاشتباه، وإنّ بالغ الناظر في النظر، وحرص على سلامة المقدِّمات، كما يشهد بذلك الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها؛ لأنّه كلّما وصل إلى حكم من المقدِّمات، منعه علمه الإجمالي بكثرة وقوع الخطإ في النظر من القطع فيه، والناظر كثيراً ما يقطع بالحكم بعد تسلميه بالمقدِّمات، ثم ينكشف خلافه.

فلعلّ حكمه الذي استنبطه من النظر يكون من ذلك القبيل، وليس من وسيلة للتمييز فلا ينتقض بذلك اليقين الإجمالي، وإذا تحقّق ذلك عنده امتنع جزمه بالحكم[2].

وقد قسّم المحدِّث الاسترأبادي العلوم النظريّة إلى قسمين:

1 ـ قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس كعلم الهندسة والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وقرّر أنّ ما كان من هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء، ولا الخطأ في نتائج الأفكار؛ وذلك لأنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة، أو من جهة المادّة، والخطأ

---

(1) الفصول، ص. 343.

(2) انظر: الفصول، ص. 343.

من جهة الصورة، لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذا القسم لقرب مواده من الإحساس.

2 ـ وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس كالحكمة الإلهية، والطبيعيّة، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظريّة الفقهيّة، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، وقرّر أنّ هذا القسم يشتدّ فيه الخلاف، ويكثر فيه الخطأ والاشتباه؛ والسّبب في ذلك أنّ القواعد المنطقيّة، إنّما هي عاصم من الخطإ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، وليس في المنطق قاعدة يعرف بها أنّ كلّ مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك.

وقال بعد ذلك: «فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليّات والشرعيّات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهيّة، قلت إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقليّة الظنيّة أو القطعيّة».

وأخيراً قرّر وجوب الرّجوع في جميع أمور الدين أصوله وفروعه ـ عدا ما كان منها معلوماً من الدين بالضرورة ـ إلى الأخبار المرويّة عن الأئمّة؛ لأنّ فيها وحدها العصمة من الخطإ والوقاية من الزّلل.

والمستفاد من كلامه عدم حجيّة المُدرَكات العقليّة في غير المحسوسات، وما يكون مبادئه قريبة من الإحساس إذا لم تتوافق عليه العقول، وكذلك عدم جواز الخوض في المطالب النظريّة لتحصيل المطالب الشرعيّة لكثرة وقوع الخطإ والاشتباه فيها[1].

---

(1) انظر: الفوائد المدنية، ص. 129، هداية المسترشدين، ص. 317، فوائد الأصول، الرسائل، ص. 8/ 9.

وأجيب عنه من وجوه:

(1) بالنقض بالضروريّات لوقوع الخطإ فيها أيضاً؛ لأن مردّ النظريّات إلى الضروريّات؛ إذ يشترط فيها أن تكون مقدِّماتها ضروريّة أو راجعة إليها، وأن يكون استلزامها للمطلوب ضروريّاً أو راجعاً إليه.

فوقوع الخطأ في النظريّات مستلزم لوقوع الخطإ في الضروريّات أيضاً، فيلزم أن لا يكون حجّة كذلك[1].

(2) إنّ الناظر إذا علم بمقدِّمات مطلوبه، واستلزامها على ما هو المعتبر في النظر؛ حصل له علم بالمطلوب من غير تجويز لأن يكون نظره ذلك خطأ.

فإنّ العقل مفطور على الانقياد والإذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة، أو بالنظر وإنّ علم أنّ النظر قد يكون خطأ؛ لأنّه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره، وإن جاز في غيره لأنّ حجيّة العلم والانكشاف ضروريّة فطريّة وليست نظريّة[2].

(3) إنّ إبطال حجيّة النظر يؤدّي إلى إبطال الشرائع لا بثنائها على النظر، بإثبات الصّانع وعدله، وقدرته، وصدقه، وحكمته، وامتناع إظهار المُعجِز على يد الكاذب...، فلو بطل حكم النظر نظراً لوقوع الخطإ فيه أحياناً لم يثبت شيء من ذلك[3].

ترجيح واختيار:

المختار ـ لي ـ هو عدم ثبوت التطابق والتلازم بين حكم العقل، وحكم الشرع، لا في أصول الدين ولا في فروعه، فلا يلزم من مدح

(1) انظر: الفصول، ص. 344.

(2) (3) انظر: المصدر نفسه.

العُقَلاء لفاعلِ الحَسَن، وذمّهم لفاعل القبيح، أن يكون الشارع الحكيم قد حكم فعلاً على طبق ما أدركه العقلاء في الفعل من حسن فيه أو قبح.

فالعقل ـ في رأيي ـ لا يمكنه أن يستقلّ بمعرفة حكم الله الواقعي في الأفعال، من غير وساطة كتبه ورسله، بل لا بدّ من الرّجوع إلى الكتاب والسنّة وما حمل عليهما من أدلّة لحصر الحجّة فيهما؛ ولأنّ فيهما تبيان كلّ شيء ـ صراحة أو دلالة، عبارة أو إشارة.

ولأنّ الناظر فيهما يقطع بعدم العقوبة على أي فعل من الأفعال قبل وصول حكمه بواسطة من اختصّهم الله بالأعذار والإنذار.

ولا يعني هذا أنّني أنكر قدرة العقل على الاستقلال ببعض الأحكام مطلقاً؛ إذ من المسلّم به لدى الجميع؛ أنّ العقل قد يستقلّ بالحكم في بعض الموارد؛ كحكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الواحد نصف الاثنين، وكحكمه بإبطال الدّور والتسلسل واجتماع النقيضين.

وإنّما الذي تنفيه هو ادّعاء التلازم والتطابق بين حكم العقل باستحقاق المدح والذم، وحكم الشارع باستحقاق الثواب والعقاب أو ترتّب الثواب والعقاب، فعلاً بناءً على أنّه تعالى من العقلاء بل رئيسهم وسيدهم ـ كما قيل ـ فيلزمه أن يحكم بحكمهم فيثيب ما مدحوا، ويعاقب ما ذمّوا.

وبعبارة أخرى نمنع لزوم ترتّب حكم من الشارع بناء على تحسين العقلاء وتقبيحهم للأفعال الاختياريّة؛ لأنه ـ كما قيل ـ منهم فلا بدّ أن يلتزم بحكمهم ـ تعالى عن ذلك علّواً كبيراً.

وبعبارة أوجز نمنع أن يكون للعقل على نحو الاستقلال رتبة في تحريم شيء أو تحليله بناءً على ما يدركه من حُسن فيه أو قُبح.

وقد عرفت أنّه رأي أكثر المذاهب الإسلاميّة، وأنّ أكثر المحقِّقين على ترجيحه واختياره لأنّه الحقّ الذي لا ريب فيه.

قال شيخ الطائفة ـ الطوسي: «أمّا ما لا يعلم إلاّ بالسمع فعلى أضرب: منها ـ الأحكام، ومنها ما يتعلّق بالأحكام من سبب أو علّة عند من قال بإثبات العِلل، ومنها ما هي أدلّة على الأحكام، ومنها ما يتعلّق بذلك من شروطه وفروعه وأوصافه، وكلّ ذلك لا يصحّ أن يعلم إلاّ بالسمع»[1].

وقال ابن حزم ـ ظاهري: «لم ننكر أنّ الشريعة لا تحسّن إلاّ ما حسّنت العقول ولا تقبّح إلا ما قبّحت، بل هو قولنا نفسه وإنّما أنكرنا أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء، أو تحليله، أو تحسينه، أو تقبيحه»[2].

وقال أبو حامد الغزالي ـ شافعي: «النظر في الأحكام إمّا أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أمّا إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأمّا النفي فالعقل قد دلّ عليه إلى أن يرد السمع بالمعنى الناقل من النفي الأصلي»[3].

وقال المرجاني في حاشيته على الجلال ـ حنفي: لا يثبت حكم شرعي من الوجوب، والحرمة، والندبة، والكراهة، وإخواتها، إلاّ بالشرع، وورود الخطاب، ونزول الوحي، ولكن في الأشياء جهة صالحة لشرعيّة الحكم من حُسن وقُبح، وخير وشر ونفع وضرّ، وربّما يستقلّ العقل عن إدراك تلك الجهة الصالحة وإن لم يوجب حكماً يترتب عليه الثواب والعقاب»[4].

---

(1) عدة الأصول، ج2، ص. 126.

(2) الأحكام لابن حزم، ص. 52.

(3) المستصفى، ج. 1، ص. 128.

(4) حاشية الكلنبوي على الجلال، ج. 1، ص. 182.

وقال شيخنا بدر متولى ـ حنفي ـ: «إنّ إنكار أنّ العقول تدرك حُسن بعض الأفعال أو قبحها يعتبر إنكاراً للبديهات، كما أنّ القول إنّ التشريع تابع للعقول التزام بأمر لم يقم عليه دليل بل ينكره الواقع الملموس»[1]، وأوضح ما نختتم به نقلنا من عبارات المحقّقين، هي عبارة الشوكاني ـ زيدي ـ: «وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرّد إدراك العقل لكون الفعل حُسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهته، وأمّا إدراكه لكون ذلك الفعل الحَسَن متعلّقاً للثواب وكون ذلك الفعل القَبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلّم، وغاية ما تدركه العقول أنّ هذا الفعل الحسن بمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذمّ فاعلَه، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلّقاً للثواب والعقاب)[2].

خاتمة:

على فرض قطع العقل بالمُلازمة ـ والمفروض أنّه قاطع بثبوت الملزوم ـ وهو حُسن الفعل وقُبحه ـ فهل يقطع باللّازم وهو حكم الشارع؟ وهل يثبت هذا الحكم في حقّنا، ونكون مثابين على فعله ومعاقبين على تركه؟

أم أنّ الحكم لا يتَنَجّز ولا يجوز الأخذ به إلاّ إذا ثبت من طريق الكتاب والسنّة؟

الحقّ أنّ العقل إذا قطع بالملازمة، بعد قطعه بالملزوم، فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللّازم وبعد حصول القطع يثبت الحكم في حقّنا، ونكون مسؤولين عن امتثاله أو عصيانه؛ لأنّ القطع حجّة بذاته لا يحتاج إلى جَعْل وإمضاء من الشارع تعالى.

---

(1) محاضرات في أصول الفقه، ص. 66/ 67.

(2) إرشاد الفحول، ص. 9.

قال الشيخ الأنصاري: «لا إشكال في وجوب متابعة القَطْع والعمل عليه ما دام موجوداً لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفياً»[1].

وعلى هذا لا مجال للشكّ في ثبوت الحكم الشرعي بالدليل العقلي بعد التسليم بجزم العقل بجهات الفعل، وحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

وبعبارة أخرى أنّ أخذ الحكم الشرعي من الدليل العقلي بعد التسليم بمقدِّمتي الدليل يكون ضروريّاً لا مجال لإنكاره أو الشكّ فيه.

نعم، ما يمكن الشكّ فيه أو يحتمل المناقشة إنّما هو مقدِّمتا الدليل وهذا هو الوارد فعلاً، فإنّ المعروف أنّ جمهور الأشاعرة أبطلوا الصغرى وهي (تحسين العقل وتقبيحه)، فانهار الدليل العقلي عندهم من أساسه، وعرفنا أنّ الحق على خلاف قولهم، بل لقد غالى البعض وعدّه من أقوال أهل البدع[2].

والواقع إنّ تحسين العقل وتقبيحه لبعض الأفعال الاختياريّة لا مجال لإنكاره؛ ولذا قال به أكثر أهل العلم.

أمّا الماتريديّة والأخباريّة، ومن قال بالحُسن والقُبح من الأشاعرة فقد أبطلوا كبرى الدليل؛ أي نفوا التلازم بين حكم العقل، وحكم الشرع، فالشارع الحكيم غير ملزم بالحكم على وفق ما حكم به العقلاء لا في الآراء المحمودة ولا في غيرها، لا فرق بين الأصول والفروع، سواءً أكان ذلك قبل ورود الشرع، أم بعده، فلا يمكن أخذ أحكام الله الواقعية من طريقة العقل على نحو الاستقلال فلا ثواب ولا عقاب؛ إلاّ بوصول أوامر الشارع ونواهيه، وبامتثالها أو عصيانها.

(1) فرائد الأصول، الرسائل، ص. 1.

(2) منهاج السنة، ج. 1، ص. 124.

والغريب في الأمر حقّاً أن ينسب إلى الأخباريين أنّهم يقولون إنّ الأحكام الشرعيّة لا تتعلّق بأفعال المكلّفين ولا تَتَنَجّز في حقّهم إذا كانت مأخوذة من مقدّمات عقليّة حتى على فرض قَطْع العقل بالملازمة بعد إدراكه للملزوم وقطعه باللازّم وهو حكم الشرع.

وبعبارة أخرى، إنّهم ينسبون إليهم أنّهم لا يثبتون الحكم الشرعي بالدليل العقلي ولو كان الحكم مقطوعاً به عقلاً.

وعليه فالأحكام الشرعيّة لا تَتَنجّز، ولا يجوز أخذها والعمل بها إلاّ عن طريق الكتاب والسنّة.

قال الشيخ الأنصاري: «وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعة الغير الضروريّة لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون إلى شيء منها»[1].

ولو أنّه وغيره ممّن نسب إلى الأخباريين ذلك حذف كلمة القَطْع لاستقامت النسبة، فقد قلت أكثر من مرّة إنّ المستفاد من مؤلّفات الأخباريين وما نصّت عليه أقوالهم على ما نقلناه من عباراتهم، هو عدم الاعتماد على المدركات العقليّة في الأحكام الشرعيّة، وعدم جواز الخوض في المطالب النظريّة لتحصيل المطالب الشرعيّة؛ لكثرة وقوع الخطإ والاشتباه فيها، وتعذر حصول العلم الجازم بالأحكام الشرعيّة الواقعيّة من طريق النظر لعدم وجود قاعدة منطقيّة تعصم الناظر من الخطإ من جهة المادة فيما هو بعيد عن الإحساس كالقواعد الأصولية والمسائل النظريّة الفقهيّة. لا أنّه بعد فرض حصول العلم الجازم بالحكم لم يجب اتباعه شرعاً والحقّ أنّهم ذهبوا إلى التفكيك بين حكم العقل وحكم

---

(1) فرائد الأصول، الرسائل، ص. 8.

الشرع، وقالوا إنّ أقصى ما يحكم به العقل هو استحقاق المدح والذمّ على وجه لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب من الشارع والحكيم.

أمّا إنّهم يقولون، إنّ العقل قد يقطع باللازم بعد قطعه بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومع ذلك لا يثبت هذا الحكم، ولا يتنجّز في حقّ المكلّف، ففي رأيي إنّه قول في غاية التهافت لا يصحّ أن ينسب لعاقل.

والحقيقة أنّ عدم اطلاع البعض على جلّ مؤلفات الأخباريين هذا من جهة، وعدم تفهّمها من جهة أخرى، جعلهم ينسبون إليهم جميعاً أو إلى كثير منهم ما تحتمله عبارة أحدهم في حين أنّ أكثرهم على خلافه، وقد سبق أن نسب إليهم أنّهم ينفون قدرة العقل على إدراك ما في الفعل من حُسن أو قُبح، ثم اتّضح لنا عدم صحّة تلك النسبة بما نقلناه من عباراتهم ويكفينا شاهد على عدم صحة النسبة الأخيرة إليهم ما ذكره صاحب الكفاية في هذا الصدد قال: «وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما كان القطع بمقدِّمات عقليّة إلاّ أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها، وإنّها إنّما تكون إمّا في مقام منع المُلازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشارع بوجوبه كما ينادي به بأعلى صوته؛ ما حكي عن السيِّد الصدر في باب المُلازمة فراجع، وأمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة لأنّها لا تفيد إلاّ الظنّ كما هو صريح كلام الشيخ المحدِّث الأمين الأسترأبادي»[1].

واعتقد أنّه لم تعد هناك حاجة لتخصيص مبحث لحجية العقل، فهي مرتبطة ارتباطاً كلّياً بالقول بالملازمة أو بعدمها.

وبديهي أنّ من قال بالتطابق والتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، قال بحجيّة العقل وأنّه أحد مدارِك الأحكام الشرعيّة الواقعيّة.

---

(1) كفاية الأصول، ج.2، ص.32، وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج.3، ص.55.

ومن نفي التلازم والتطابق بينهما، نفي حجيّة العقل وذهب إلى عدم دلالته على الأحكام الشرعيّة.

أمّا الإدراك العقل لمناطات الأحكام، والانتقال منها إلى إدراك نفس الأحكام والذي أطلق عليه اسم (القياس)، والذي هو أحد مدارِك الأحكام الشرعيّة عند أهل السنّة والجماعة ـ عدا الظاهريّة ـ فبحثه لا يدخل ضمن حدود موضوعنا، وبالرّغم ممّا بينهما من وشائج القربى.

وعلى كلّ حال فإنّ الإماميّة لم يعدوه من مدارك الأحكام، إلاّ أنّهم يعملون بنوعين منه، ولكن لا اسمه ولا تحت عنوان مستقلّ، بل تطبيقاً لظواهر النصوص، وعملاً بعموماتها، وهذان النوعان هما القياس المنصوص العلّة، وقياس الأولى، ويطلق على الأخير (مفهوم المُوَافَقَة) و(فَحْوَى الخِطَاب).

قال المحقّق الحلّي: «النصّ على علّية الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت العلّة»[1].

وقال العلامة الحلّي: «الأقرب عندي أنّ الحكم المنصوص على علّته متعدٍّ إلى كلّ ما علم ثبوت العلّة فيه بالنص لا بالقياس»[2].

وقال: «إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، قد يكون جليّاً كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفيف، وذلك ليس من باب القياس؛ لأنّ شرط هذا كون المعنى المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس؛ بل هو من باب المفهوم»[3].

وقال الشيخ المظّفر: «إنّ منصوص العلّة وقياس الأولويّة حُجّة،

---

(1) معارج الأصول، ص. 122.

(2) (3) مبادئ الأصول، ص. 43.

ولكن لا استثناء من القياس؛ لأنّهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر فحجتهما من باب حجيّة الظُّهور»[1].

وقال صاحب أصول الاستنباط: «إنّ كلّ ما ثبتت علّته وانحصارها ووجودها في الفرع بحجّة قَطْعيّة فهو حجّة، وذلك مثل مَنْصُوص العلّة، وما ثبت بالأولويّة مثل حرمة ضرب الوالدين المأخوذ من قوله تعالى: ـ ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾..، والظاهر أنّه يعدّ من منصوص العلّة أيضاً. وما عدا ذلك مما حجب عن الناس التوصل إلى أسراره وعلله الحقيقيّة ولا سيّما في مثل العبادات فهو محل خلاف وذهب أهل البيت (ع) إلى تحريمه)[2].

أمّا إدراك العقل للحكم الشرعي. لا على سبيل الاستقلال، بل بتوسّط حكم شرعي آخر، كأن تكون إحدى مقدّمتي القياس شرعيّة، والأخرى عقليّة، فقد خصّصت لبحثه (المقصد الثاني) والله المستعان.

(1) أصول الفقه، ج. 3، ص. 200.
(2) أصول الاستنباط، ج. 2، ص. 258.

المقصد الثاني

غير المستقلّات العقليّة

المبحث الأوّل: الإجزاء

المبحث الثاني: مقدّمة الواجب

المبحث الثالث: الضدّ

المبحث الرّابع: اجتماع الأمر والنهي

المبحث الخامس: دلالة النهي على الفساد



المقصد الثاني

غير المستقلاّت العقليّة

تقديم:

عرفنا أنّ الدليل العقلي يتألفّ من مقدمتين، وقلنا إنّ الأمر لا يخلو إمّا أن تكون هاتان المقدّمتان عقليّتين، كحكم العقل بحسن الفعل وقبحه، ثم حكم بأن كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وقد سمّي هذا القسم (بالمستقلاّت العقليّة)؛ لأنّ العقل يستقلّ بالوصول إلى النتيجة ويدرك الحكم من غير وساطة حكم شرعي، أو مقدّمة شرعيّة، وقد مضى بحث هذا القسم في (المقصد الأوّل).

وإمّا أن تكون إحدى المقدّمتين (وهي الصغرى) شرعيّة، والأخرى (وهي الكبرى) عقليّة، وهي عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم الثابت شرعاً في القضيّة الأولى، وبين حكم شرعي آخر.

كحكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً، وبين وجوب المقدّمة شرعاً[1]. وكحكمه بالملازمة بين الإتيان بالمأمور به

(1) بمعنى أنّ العقل إذا أدرك وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ عند الشارع فهل يدرك أن وجوبها عنده يستلزم وجوب مقدماتها شرعاً.

حال الاضطّرار، وبين الإجزاء عن امتثال المأمور به حال الاختيار.

وقد سمّي هذا القسم (بغير المستقلاّت العقليّة)؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالوصول إلى النتيجة؛ بل يستعين بحكم شرعي في إحدى مقدّمتي الدليل.

وهو محلّ بحثنا في هذا المقصد، وغايتنا منه هي بحث (كبرى الدليل) أي ثبوت المُلازمة عقلاً، أو عدم ثبوتها في كلّ مورد من موارد (غير المستقلاّت العقليّة) وأهمّ ما وقع فيه البحث وصار موضعاً للنزاع من هذه الموارد خمس مسائل: الإجزاء، ومقدّمة الواجب، والضدّ[1]، واجتماع الأمر والنهي[2]، ودلالة النهي على الفساد.

وسأتناول ـ بإذن الله ـ بحث كلّ مسألة منها في مبحث خاصّ بها، وبهذا يكون عدد مباحث هذا المقصد خمسة ـ والله الموفق.

---

(1) أي هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟

(2) أي هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟

المبحث الأوّل

في الإجـزاء

هل الإتيان بالمأمور به على وجهه

يقتضي الإجزاء أو لا؟

المقام الأوّل: في إجزاء المأتي به بكلّ أمر بالنسبة إلى ذلك الأمر.

المقام الثاني: في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي «الاختياري».

المقام الثالث: في إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.



المبحث الأول

في الإجـــزاء

هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا؟

وينبغي لتنقيح البحث وتحرير محلّ النزاع في هذه المسألة بيان عدّة أمور:

الأمر الأول:

الظاهر أنّ المراد من كلمة (وجهه) المأخوذة قيداً في العنوان، هو الإتيان بالمأمور به مستجمعاً لكلّ ما هو معتبر فيه شرعاً كالإجزاء، والشرائط، وعقلاً كقصد القربة، لا ما توهّمه بعض الفقهاء من أنّ المراد منه خصوص قصد الوجه كقصد الوجوب أو النّدب لعدم اعتبار ذلك عند أكثر الفقهاء ولأنّ من اعتبره إنما خصّه في العبادات فقط والعنوان ـ هنا ـ أعمّ فيشمل التعبديّات والتوصليّات[1].

قال صاحب العناية: «إنّ المراد من كلمة (وجهه) هو الإتيان

---

(1) الواجب التّعبدي ـ هو ما يتوقف حصول الغَرَض منه على الإتيان به بقصد القربة وامتثالاً لأمر المولى تعالى كالعبادات من ص. لاة وصوم. .
الواجب التوصّلي: هو ما يحصل الغَرَض منه بالإتيان به بقصد القربة وبدونها كتطهير الثوب، والإنفاق على الأهل.

بالمأمور به على النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً[1].

الأمر الثاني:

الظاهر أنّ المراد من (الاقتضاء) ـ هنا ـ هو العليّة والتأثير أي أن العقل هل يحكم بأن الإتيان بالمأمور به على وجهه يجزى شرعاً أداء وقضاء أو لا؟

وبعبارة أخرى أنه هل يلزم ـ عقلاً ـ من إتيان المأمور به على وجهه سقوط التكليف شرعاً فلا يحتاج المكلّف إلى الإعادة في الوقت ولا إلى القضاء في خارجه أو لا؟ وهذا على رأي أكثر المتأخّرين من إسناد اقتضاء الإجزاء إلى إتيان المأمور به لا إلى الأمر؛ لأنّ امتثال المأمور به علّة لحصول الغرض وإذا حصل الغرض سقط الأمر.

ومن هنا تدخل هذه المسألة في المباحث العقليّة[2] وهو الأرجح، أمّا على رأي المتقدّمين من إسناد الاقتضاء إلى الأمر؛ وبحثهم هذه المسألة تحت عنوان «هل الأمر يقتضي الإجزاء عند إتيان المأمور به على وجهه أم لا؟». [3] فيكون معنى الاقتضاء حينئذٍ هو الكشف والدلالة، لا العلّية والتأثير. ومن هنا كان درجهم لهذه المسألة في «مباحث الألفاظ»، قال صاحب أجود التقريرات إنّ الاقتضاء المبحوث عنه في المقام هو بمعنى العلّية والسببيّة؛ ولذا نسبه المتأخّرون من المحقِّقين إلى الإتيان دون الأمر خلافاً للمتقدِّمين حيث نسبوه إلى نفس الأمر». [4] وقال

---

(1) العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 251، وانظر: إرشاد الفحول، ص. 105، ودراسات في أصول الفقه، ج. 1، ص. 306.

(2) انظر: مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 259، ومنتهى الأصول، ج. 1، ص. 239.

(3) انظر: عدة الأصول، ج. 1، ص. 81، وتهذيب الوصول، ص. 30.

(4) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 193، وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 256.

صاحب منتهى الأصول: «إنّ اقتضاء الإجزاء من آثار الإتيان لا من آثار نفس الأمر وإنّ كان اثبات هذا الاقتضاء بأدلّة تلك الأحكام»[1].

الأمر الثالث:

الإجزاء ـ لغة ـ الكفاية وفسر ـ هنا ـ بوجهين:

الأول: إفادة الامتثال.

الثاني: إسقاط القضاء.

وحرّر النزاع في الوجه الثاني دون الأوّل قال صاحب مناهج الأحكام: «لا شكّ في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه لازم، وهل يوجب الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ـ أي عدم التعبّد به ثانياً إعادة أو قضاء ـ أم لا؟ وأما الأجزاء بمعنى حصول الامتثال وصيرورة المأمور مطيعاً فحصوله متّفق عليه»[2].

الأمر الرّابع:

هناك فرق بين هذه المسألة ومسألة (المرّة والتكرار) وهو أنّ البحث في تلك المسألة إنّما هو في تعيين المأمور، به وإنّه هل هو العمل مرّة واحدة، أو مراراً؟

وهنا يقع البحث في أن الإتيان بالمأمور به هل يجزئ ـ عقلاً ـ عن الإعادة والقضاء أم لا؟ بعد تعيين المأمور به شرعاً.

قال صاحب أجود التقريرات: «المسألة الأولى متكفّلة لتشخيص

---

(1) منتهى الأصول، ج. 1، ص. 240.

(2) مناهج الأحكام، ص. 66، وانظر: مطارح الأنظار، ص. 19، وإرشاد الفحول، ص. 105 والقوانين، ص. 61.

المأمور به وهذه المسألة متكفّلة لإجزاء الإتيان بالمأمور به وعدمه بعد الفراغ عن تعيّنه»[1].

وكذا هناك فرق بين هذه المسألة ومسألة «تبَعيّة القضاء للأداء»؛ وهو أنّ البحث في تلك المسألة إنّما هو في دلالة الصيغة على تبعيّة القضاء للأَدَاء وعدم دلالتها، فيما إذا لم يأتِ المكلّف بالمأمور به في الوقت ـ بعذر أو بدون عذر ـ [2]. وهنا في إجزاء الإتيان بالمأمور به[3].

الأمر الخامس:

إنّ الأمر على ثلاثة أقسام:

1 ـ واقعي أوّلي.

2 ـ واقعي ثانوي.

3 ـ ظاهري.

أمّا الأوّل:

فهو الأمر المتعلّق بأفعال المكلّفين بعناوينها الأوّلية، كالأمر المتعلّق بالصلاة والصوم ونحو ذلك في حالة اختيار المكلّف، ويطلق على الأحكام الثابتة به «الأحكام الواقعية الأوّلية» أو «الأحكام الاختياريّة». . .

وأمّا الثاني:

فهو الأمر المتعلّق بأفعال المكلّفين في حالة خاصّة، وهي حالة الاضطرار والإكراه ونحوهما كالأمر بالتيمّم، والمسح على الجبيرة

---

(1) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 193.

(2) (3) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 258، ومصابيح الأصول، ج. 1، ص. 258.

والصلاة قاعداً ويطلق على الأحكام الثابتة به «الأحكام الواقعيّة الثانويّة»، أو «الأحكام الاضطّراريّة».

وأما الثالث:

فهو الأمر المتعلّق بأفعال المكلّفين عند الجهل بالواقع، وعدم العلم به الثابت بأَمَارَة أو أَصْل عَمَلي. وذلك كما إذا استصحب المكلّف طهارة بدنه أو ثوبه وصلى وتسمى الأحكام الناشئة عنهما (الأحكام الظاهريّة) ثمّ إنّ الأحكام الظاهريّة قد تكون مختصّة بموارد الأصول العَمَليّة من البَرَاءة والاحتياط والاستصحاب. وذلك فيما أطلق الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي المستفاد من الأدلّة الاجتهاديّة، وقد تشمل الأحكام الثابتة بالأمارات والأصول معاً، وذلك فيما إذا كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأمارات التي تحتاج في اعتبارها إلى جَعْل[1].

الأمر السادس:

إنّ المكلَّف إذا فقد الدليل الاجتهادي على الحكم يرجع إلى الأصول العَمَليّة، باعتبارها وظائف عمليّة مجعولة للمكلّف الشاك، المتحيّر لغرض الخروج من الحيرة وعلاج حالة الشكّ ثم إنّ الأصول قسمان:

1 ـ شرعيّة:

وهي المجعولة من قبل الشارع في مرحلة الشكّ والجهل بالواقع. وتتضمّن وظائف عمليّة كالبَرَاءة الشرعيّة[2]، والاستصحاب،

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص.22، ومصطلحات الأصول، ص.100، والأصول العامة، ص.74.

(2) البراءة الشرعية: عبارة عن حكم الشارع بعدم التكليف الفعلي أو حكمه بالإباحة والرخصة في فعل أو ترك ما شك في حكمها الواقعي.

والاحتياط، ومن هذا القبيل أَصَالة الطَّهَارة[1]، والصِّحة[2]، والحِليّة[3].

2 ـ عقليّة:

وهي ما يحكم بها العقل في مرحلة الشّك، وفقدان الدليل والأصل الشرعي، وهي لا تتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، بل وظائف عقليّة، كالبراءة العقليّة[4] والتخيير، والاحتياط.

ولا يجري بحث الإجزاء في الأصول العقليّة؛ لأنّ المفروض أنّها لا تتضمّن أحكاماً ظاهريّة حتى يتصوّر فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع وغاية ما تتضمّنه هو معذوريّة المكلّف وسقوط العقاب عنه.

وكذلك لا يجري بحث الإجزاء في الاحتياط الشرعي: «وهو عبارة عن حكم الشارع بلزوم إتيان ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته»؛[5] لأنّ المفروض في الاحتياط، هو الإتيان بجميع محتملات التكليف أو اجتنابها فلا يتصوّر فيه تفويت المصلحة.

وعلى هذا فما يجري فيه بحث الإجزاء من هذه الأصول هو خصوص الأصول الشرعيّة عدا الاحتياط، كالبَرَاءَة الشرعيّة، والاستصحاب وأصالة الطهارة والحلّيّة[6]، وهذا بالإضافة إلى جريانه في

---

(1) أَصَالة الطهارة: وهي عبارة عن اعتبار الشيء طاهراً، وإجراء أحكامها عليه حتى تعلم نجاسته.

(2) أصالة الصحة: وهي الحكم بصحة العمل الصادر من الغير، وترتيب آثاره عند الشك في ص. حته وفساده.

(3) أصالة الحلية: وهي عبارة عن اعتبار الشيء حلالاً، وإجراء الأحكام عليه حتى تعلم حرمته.

(4) وهي عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على فعل، أو ترك مشكوك الحكم عند عدم دليل عليه؛ ودليلها قاعدة قُبح العِقاب بلا بَيَان واصل من الشارع.

(5) مصطلحات الأصول، ص. 40، وانظر: الأصول العامة، ص. 495؛ مناهج الأحكام، ص. 242.

(6) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 255.

الأمر الواقعي الأوّلي، والثانوي، والظاهري. إذا عرفت هذه الأمور، وعرفت أنّ بحث الإجزاء يدخل في المباحث العقليّة؛ لأنّ حقيقته هو البحث عن ثبوت المُلازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور به وبين الاكتفاء به عن الأمر مطلقاً أي سواء كان واقعيّاً، أم اضطراريّاً، أم ظاهريّاً، وبين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري وبين الاكتفاء به عن الأمر الواقعي. ثمّ إنّ البحث في هذه المسألة يقع في ثلاثة مقامات:

الأوّل:

في إجزاء المأمور به بكلّ أمر أي سواء أكان اختياريّاً، أو اضطراريّاً، أم ظاهريّاً.

الثاني:

في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري، عن المأمور به بالأمر الاختياري.

الثالث:

في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي (الاختياري).

المقام الأوّل
في إجزاء المأتي به بكلّ أمر بالنسبة إلى ذلك الأمر

لا خلاف بين أهل العلم في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء بمعنى حصول الامتثال به عن أمره سواءً أكان اختياريّاً، أم اضطراريّاً، أم ظاهريّاً؛ لأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو معتبر فيه من الإجزاء والشرائط شرعاً وعقلاً يفي بالغرض الدّاعي إلى الأمر به، فبقاؤه بعد ذلك لا موجب له ولا مبرّر.

والقول بالامتثال عقيب الامتثال غير معقول؛ إذ بالامتثال الأوّل يسقط الأمر ضرورة فلا يبقى مجال للامتثال الثاني وإلاّ كان من باب التحصيل الحاصل.

نعم، لا يبعد أن يقال أنّه يجوز للمكلّف الامتثال مرة أخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يُلغي الامتثال الأول ويكتفي بالثاني.

ويؤيّد هذا الادعّاء ما ورد في الشريعة من روايات في باب إعادة من صلّى فرادى الصلاة جماعة و (إنّ الله يختار أحبّهما إليه)(1).

هذا خارج عن بحث الإجزاء، وعرف عند متأخِّري الأصوليين باسم (تبديل الامتِثال بالامتِثال).

وهو على التحقيق غير معقول أيضاً لأنّ الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه وشرائطه علّة تامّة لحصول الغرض المستلزَم لسقوط الأمر الدّاعي إليه فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً.

وما أفاد بظاهره صحّة ذلك من روايات فيحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر نَدْبي، وإمّا ما أفاد أنّ الله يجعلها فريضة فيحمل على اعتبارها قضاء قال صاحب أجود التقريرات: (إنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج لا ينفكّ عن ترتّب الغرض عليه الدّاعي إلى طلبه وإيجابه، وعليه فلا يبقى مجال للامتثال ثانياً، وما دلّ على جواز إعادة الصلاة جماعة أو إماماً محمول على استحباب الإعادة في نفسها، والأمر بجعلها فريضة في بعض الروايات محمول على قصد القضاء بها كما صرّح به في بعضها الآخر)(2).

وأمّا في التفسير الثاني للإجزاء وهو (إسقاط القضاء) فقد وقع فيه الخلاف فذهب جميع الفقهاء وأكثر المتكلّمين إلى أنّه يقتضي الإجزاء،

---

(1) الكفاية، ج. 1، ص. 129، ومنتهى الأصول، ج. 1، ص. 342.
(2) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 194 وانظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 244ظ/ 245.

ويستلزم إسقاط القضاء وذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبّار من المعتزلة إلى أنّه لا يستلزمه[1].

قال القاضي عبد الجبّار فيما نقل عنه: «لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته اثبت، وأديت الواجب، ويلزم القضاء مع ذلك»[2].

والمستفاد من كلامه جواز تعلّق الأمر بالقَضَاء[3] مع حصول الأَدَاء، وتحقّق الامتثال والحقّ ما ذهب إليه الأكثرون وذلك.

لأنّ الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب أي على طبق الأمر مستجمعاً لكلّ ما هو معتبر فيه من الشروط والإجزاء بدون خلل ولا نقص.

يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة، فاستدراكها بعد ذلك بالقضاء لا وجه له ولا موجب، بل هو على التحقيق من باب تحصيل الحاصل.

قال الآمدي: «إذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام، من غير نقص ولا خلل، فوجوب القضاء، استدراكاً لما قد حصل، تحصيل للحاصل، وهو محال»[4] نعم، لا نمنع الامتثال ثانياً بأمر جديد، ولكن تسمية ذلك قضاء ـ على فرضه ـ تجوز ـ وهو خارج عن محلّ النزاع ـ لأنّ القضاء ما كان استدراكاً لما فات من أصل الفعل أو

---

(1) انظر: عدة الأصول، ج. 1، ص. 81، والأحكام للآمدي، ج. 2، ص. 26، وإرشاد الفحول، ص. 105، والمستصفى، ج. 2، ص. 5.

(2) الفصول، ص. 116، وتقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 153.

(3) قال في حاشية البناني على جمع الجوامع ج. 1، ص. 383، «أعلم أن القضاء له معنيان: استدراك ما فات من مصلحة الأداء، والاتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم، والأول للأصوليين والثاني للفقهاء».

(4) الأحكام، ج. 2، ص. 26، وانظر: المستصفى، ج. 1، ص. 5، وإرشاد الفحول، ص. 105 وشرح جمع الجوامع، ج. 1، ص. 383.

وصفه والمفروض ـ هنا ـ أنّ المكلّف قد أتى بالمطلوب مستوفياً لكافّة قيوده وحدوده فلا وجه لتسمية ذلك قضاء، بل يستحيل ـ عقلاً ـ بقاء تعلّق الأمر بالقضاء بعد حصول الامتثال على التمام والكمال.

وعرفنا أنّ الامتثال عقيب الامتثال لم يقل به أحد ولا يمكن أن يقول به... لأنّه غير معقول إذ بالامتثال الأوّل يسقط الأمر فلا مجال للامتثال ثانياً إلاّ إذا جوزّنا المحال وهو وجود المعلول بلا علّة وأمّا تبديل الامتثال بالامتثال ـ على فرض القول به ـ فإنّه خارج عن بحثنا، ثم إنّك قد عرفت ما فيه.

احتجّ القائلون بعدم الإجزاء بعدّة وجوه ضعيفة.

أوّلها: إنّ من أفسد حجّه مأمور بالمضي فيه، ومع ذلك فإنّه لا يقتضي الإجزاء بل يلزمه القضاء[1].

وأجيب عنه:

بعد تسليم أنّ الثاني قضاء ـ أنّه ليس للمأتي به وهو الحجّ الفاسد، بل للذي لم يأت به وهو الحج الصحيح، وأمّا وجوب اتمام الفاسد، فليس للأمر بالحجّ، بل بأمر آخر وهو مجزٍ عن هذا الأمر لوقوعه على وجهه ـ بدليل أنّ الحجّ لا يقضي فاسداً ـ وغير مجزٍ عن الأمر بالحجّ الصحيح لأنّه لم يؤت به على وجهه، والحاصل أنّ ههنا أمرين واقعين أمراً بالحجّ الصحيح لم يؤت به على وجهه فوجب الإتيان به ثانياً.

وأمراً باتمام الفاسد قد أتي به على وجهه فأجزأ عن أمره، ولم يجزئ عن الأمر الأوّل[2].

---

(1) انظر: عدة الأصول، ج.1، ص.86 تهذيب الوصول، ص.30؛ مبادئ الوصول، ص.15؛ الفصول، ص.11؛ أصول الأحكام، ج.2، ص.27؛ إرشاد الفحول، ص.105؛ منهاج الأحكام، ص.67؛ منتهى الوصول، ص.71.

(2) المصدر نفسه.

الثاني: إنّ من صلّى وهو يظنّ أنّه متطهر، ثم انكشف له الخلاف يقيناً، فإن كان مأموراً بالصلاة مع الطهارة الواقعيّة فهو عاصٍ آثم بصلاته، وإنّ كان مأموراً بالصلاة حسب ظنه، فقد أتى بالمأمور به على وجهه، ومع ذلك فإنّه لا يقتضي الإجزاء بل يلزمه القضاء[1].

وأجيب عنه بمثل ما أجيب به عن الأوّل من أنّ الصلاة ثانياً بأمر آخر، أمّا الأمر بالصلاة مع ظنّ الطهارة فقد أتى به المكلّف على وجهه فأجزأ عن أمره، ولم يجزئ عن الأمر الأوّل لأنه لم يؤت به على وجهه.

قال صاحب الفصول: «إنّ الأمر بالصلاة هناك أمر ظاهري لا يقتضي العمل بحسبه إلاّ الإجزاء الظاهري فإذا انكشف الخلاف انكشف عدم حصول الإجزاء والامتثال للأمر الواقعي فيترتّب عليه أحكامه»[2] وسيأتي لهذا مزيد بيان في إجزاء الأمر الظاهري.

الثالث: الأمر مثل النهي في الطلب، والنهي لا يدلّ على الفساد بمجرّده، فالأمر لا يدلّ على الإجزاء[3] وأجيب عنه من وجهين:

1 ـ لا نسلّم عدم دلالة النهي على الفساد، بل الرّاجح دلالته على فساد المنهي عنه، فالأمر يدلّ على الإجزاء لأنّه ضدّه[4].

2 ـ على فرض التسليم بصحّة ذلك، فإنّ المدّعى هو الإتيان بالمأمور به على طبق ما أمر به هو الذي يستلزم الإجزاء بمعنى إسقاط القضاء وليس الأمر وفرق بين الأمرين[5].

---

(1) انظر: عدة الأصول، ج. 1، ص. 86 تهذيب الوصول، ص. 30؛ مبادئ الوصول، ص. 15؛ الفصول، ص. 11؛ أصول الأحكام، ج. 2، ص. 27؛ إرشاد الفحول، ص. 105؛ منهاج الأحكام، ص. 67؛ منتهى الوصول، ص. 71.

(2) الفصول، ص. 118.

(3) انظر: عدة الأصول، ج. 1، ص. 82، وسيأتي بحث هذه المسألة بالتفصيل في المبحث الخامس.

(4) انظر: المصدر نفسه.

(5) انظر: الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 22 وإرشاد الفحول، ص. 105.

المقام الثاني
في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري
عن الأمر الواقعي «الاختياري»

وردت في الشريعة الإسلامية أوامر كثيرة تختصّ بحال الضرورة، وتعذّر امتثال الأوامر الواقعيّة أو بحال الحَرَج في امتثالها، كالأمر بالتيمّم، والمسح على الجبِيرة، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود وصلاة الغريق.

وعرفنا أنّ العلماء أجمعوا على أنّ الإتيان بالمأمور به بأحد هذه الأوامر يجزئ عن أمره؛ لأنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يكون موجباً لحصول الغرض من ذلك الأمر، فبقاؤه بعد ذلك يكون بلا موجب وهو محال.

كما عرفنا أنّ قول بعض المتكلمين بعدم الإجزاء ـ بمعنى اسقاط القضاء ـ ضعيف لا يعتدّ به.

وهنا وقع البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاختياري ـ بعد رفع الاضطرار، وعودة المكلّف إلى حال الاختيار ـ في الوقت إعادة وفي خارج الوقت قضاء أم لا؟

اتّفق الفقهاء على الإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً[1].

وأفتوا بعدم وجوب إعادة المأتي به في الوقت فيما إذا ارتفع العذر أثناءه ـ بعد القول بجواز البدار[2] كما أفتوا بعدم وجوب القضاء فيما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت.

---

(1) انظر: أجود التقريرات، ج. 1، ص. 192؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 247.

(2) البدار ـ المبادرة إلى إتيان المأمور به في أول الوقت، فإنّ قلنا بجوازه ـ هنا ـ فلا إعادة في الوقت فيما إذا زال العذر أثناءه، وإن قلنا بعدم جوازه وابتدر المكلف فواضح أن=

إلاّ أنّ القول بعدم الإجزاء في المقام ممكن عقلاً؛ وذلك لأنّه من الواضح أنّ المأتيّ به في حال الضرورة، أنقص منه في حال الاختيار. والمدّعى ـ هنا ـ هو كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل، في الوقت إعادة وفي خارجه قضاء.

وعليه، فالقول بعدم الإجزاء، وضرورة الإتيان بالمأمور به ثانياً تحصيلاً للكامل عند التمكّن من إتيانه يكون مقبولاً عقلاً.

بل قد يلزم العقل بذلك فيما إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يغني عن الكامل في تحصيلها.

قال صاحب التقريرات: «أمّا الأمر الواقعي الاضطراري مثل الصلاة مع الطهارة الترابيّة. . ، ونحو ذلك، فالحقّ فيه الإجزاء مع إمكان عدمه بمعنى أن مقتضى القواعد الشرعيّة هو كفاية المأتي به في حال الضرورة عن الأمر الواقعي الاختياري بعد زوال الضرورة، إلاّ أنّه لا دليل على امتناع طلب المأمور به ثانياً في حال الاختيار وبعدما زالت الضرورة تداركاً للفعل الواقع»[1].

ولكن ما الذي دفع الفقهاء للقول بالإجزاء، وادّعاء كفاية الإتيان بالناقص عن الكامل؟ لقد ذكر المحقّقون عدّة وجوه تصلح كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء أهمّها ثلاثة وهي:

1 ـ إنّ الأحكام الاضطراريّة إنّما شُرعت أصلاً للتخفيف والتوسعة على المكلّفين في تحصيل مصالح التكليف الواقعيّة ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2] وليس من التخفيف والتوسعة أن يكلّفهم

= عمله لا يجزئ بل يكون باطلاً، وإذا لم يبتدر المكلف فلا يبقى مجال لزوال العذر حتى يتصور الأداء.

(1) مطارح الأنظار، ص. 20.

(2) سورة البقرة، الآية: 185.

الشارع الحكيم ثانياً بامتثال الأوامر الواقعيّة أداءً وقضاءً[1].

2 ـ الظاهر من إطلاق الأدلّة كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ وقوله (ص): «التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين» **هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء.**

إذ لو كان الإتيان الأوّل غير مُجزٍ وكان الإتيان به ثانياً مطلوباً لَنَصّ عليه الشارع الحكيم؛ حيث كان عند أمره بالواجب في مقام بيان تمام المطلوب.

ومن عدم بيانه تعالى يُفهم إجزاء المأتيّ به عن الإعادة والقضاء أو على الأقلّ يصبح المكلّف في حالة شكّ في أصل التكليف، والمرجع حينئذٍ هو الأصل العَمَلي وهو يقتضي براءة ذِمّة المكلّف من لزوم الإتيان بالفعل ثانياً إعادةً وقضاءً[2].

3 ـ إنّ وجوب القضاء إنّما يتصوّر في حال صدق الفوت، ويمكن القول ـ هنا ـ بعدم صدقه لأن المفروض بقاء العذر طيلة وقت الأداء. وعليه، فلا طلب للكامل في الوقت ـ والمفروض أنّ المكلَّف قد أتى بالمأمور به على وجه فلا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة.

وأمّا الأداء فيتصوّر فيما يجوز البدار به. فإذا أتى المكلّف بالمأمور به في أوّل الوقت، ثم زال العذر قبل انتهائه، فجواز البدار يدلّ على كفاية الاضطراري عن الاختياري عند التمكّن من فعله.

أمّا إذا لم يبتدر المكلّف، أو قلنا بعدم جواز البدار فلا يتصوّر الأداء؛ لأنّ المفروض في المكلّف أن ينتظر أملاً في تحصيل الكامل[3].

---

(1) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 248.

(2) انظر: كفاية الأصول ج. 1، ص. 130/ مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 259 أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 248.

(3) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 949؛ مطارح الانظار، ص. 21.

المقام الثالث
في إجزاء المأتي بالأمر الظاهري[1] عن الأمر الواقعي

تمهيد:

عرفنا ـ فيما مضى ـ أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه، يقتضي الإجزاء عن أمره، سواء أكان الأمر واقعيّاً أو اضطراريّاً أو ظاهريّاً، كما عرفنا أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزٍ عن الأمر الواقعي. وهنا يجري البحث، في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزئ عن الواقع؛ أي عن المأمور به بالأمر الواقعي، إعادة وقضاء، فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه؟

ثمّ إنّ العمل على خلاف الواقع، قد يكون بالأَمارة، وقد يكون بالأصل العملي. وكشف الخلاف؛ تارة يكون يقيناً، وأخرى يكون بحُجّة مُعتَبَرة، فهذه أربع صور:

ونظراً لاتفاق صورتين منها في الحكم؛ وهما صورتا العمل بمقتضى الأمارة، والأصل العملي فيما إذا انكشف الخلاف بحُجّة معتبرة، فقد وقع البحث في هذا المقام في ثلاث مسائل:

1 ـ إجزاء المأتي به بمقتضى الأمارة مع انكشاف الخلاف يقينا.

2 ـ إجزائه بمقتضى الأصل العملي مع انكشاف الخلاف يقينا.

3 ـ إجزائه بمقتضى الأمارة والأصل مع انكشاف الخلاف بحجة معتبرة.

---

(1) المراد بالحكم الظاهري ـ هنا ـ الحكم الثابت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى فيشمل الحكم الثابت بالأمارة والأصل العملي معاً، انظر: أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.250، ومطارح الأنظار، ص.22.

المسألة الأولى:
الإجزاء في الأمارة مع انكشاف الخلاف يقيناً

إنّ الإتيان بالمأمور به بمقتضى الأمارة، تارة يتحقق في الأحكام، كقيام الأمارة ـ عند المجتهد ـ على عدم وجوب قراءة «الفاتحة» في الصلاة، أو على عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، ثمّ انكشف له خلافهما على نحو اليقين.

وتارةً يتحقق في الموضوعات، كقيام البيّنة على طهارة بدن المصلّي، أو ثوبه، ثمّ انكشف له خلافهما على نحو اليقين(1).

ثمّ إنّ المتأخّرين اختلفوا في أنّ حجّية الأمارة، هل هي بنحو «الطريقيّة»، أو بنحو «السببيّة»؛ أي هل أنها طريق إلى الواقع أو سبب؟ فذهب إلى كلّ منهما جماعة. ومعنى كونها «طريقاً»؛ أنّها مجعولة لتكون طريقاً موصلاً إلى الواقع للكشف عنه؛ فإن أصابته تَنَجّز بها، وإن أخطأته فإنها معذرة للمكلّف في مخالفة الواقع. وحينئذٍ فليس في نفس العمل بالأمارة، مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، فهي ليست أكثر من طريق إليه(2).

ومعنى كونها «سبباً»؛ أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة، في مُؤدّاها يتدارك بها مصلحة الواقع في حال عدم إصابتها له.

وحينئذ، فالعمل بالأمارة يستتبع من الشارع الحكيم، إنشاء حكم ظاهري ثانوي، حسب ما أدّت إليه الأمارة(3).

---

(1) انظر: منتهى الأصول، ج. 1، ص. 251.

(2) (3) دراسات في الأصول (شرح على الكفاية)، ج. 1، ص. 328؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 39؛ والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 273/ 274؛ ومطارح الأنظار، ص. 23، وفرائد الأصول، الرسائل، ص. 25.

ثمّ إنّ السببيّة فُسّرت بمعانٍ ثلاثة:

1 ـ وينسب إلى جمهور الأشاعرة، ومؤدّاه: أنّه ليس للوقائع الظنّية التي لا نصّ فيها، حكم واقعي؛ بل حكم الله فيها، هو ما أدّى إليه نظر المجتهد. وعلى هذا، فليس في الواقعة الظنّية حكمان؛ واقعي وظاهري، حتى نبحث عن إجزاء الثاني عن الأول؛ بل هو حكم واحد، والمفروض أنّ المكلّف قد أدّاه على وجهه[1].

2 ـ وينسب إلى المُعتَزلة، ومؤدَّاه أنّ للّه تعالى حكماً واقعيّاً، في كلّ واقعة لا نص فيها؛ والمجتهد قد يصيب هذا الحكم فيكون منجزاً عليه؛ وقد يخطئه، حينئذٍ تَحدُثُ ـ على وفق ما أدّى إليه رأيه ـ مصلحةٌ غالبةٌ على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع الحكيم حكماً ظاهريّاً ثانويّاً غير حكمها الواقعي، حسب ما أدّت إليه الأمارة. وعلى هذا أيضاً، لا مجال للقول بعدم الإجزاء، ما دام المكلّف قد أتى بالمأمور به على وجهه[2].

3 ـ ويُطلَق عليه «المصلحة السلوكية»: وقد نُسب إلى بعض الإمامية، وعلى الخصوص الشيخ الأنصاري، ومُؤدّاه أنّ لله في كلّ واقعةٍ، حكماً معيناً واحداً، وأنّ قيام الأمارة والعمل، بموجبها لا يغيّر الواقع، بل غايته، أنّ العمل بالأمارة، فيه مصلحة قد تعود على المكلّف، يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطإ.

فمثلاً: لو صلّى المكلّف قصراً، لموجب قيام الأمارة، فالأمر لا

---

(1) انظر: مصابيح الأصول، ج.1، ص.275؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.197/ 202؛ وأصول الفقه للمظفر، ج.3، ص.49/ 41؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.251؛ ومصطلحات الأصول، ص.81 ودراسات في الأصول العملية، ج.1، ص.66 ومصباح الأصول، ج.2، ص.95 الأصول العامة، ص.617؛ ومطارح الأنظار، ص.23 وفرائد الأصول، الرسائل، ص.26/ 27.

(2) انظر: المصادر نفسها.

يخلو من؛ **إما أن ينكشف له الخلاف** في الوقت وبعد مضي وقت الفضيلة للصلاة، فما فات من مصلحة أول الوقت، تدارك بالعمل بموجب الأمارة، وأما مصلحة أصل الصلاة، فلم تفت فلا بد من الإعادة؛ **وإمّا أن ينكشف الخلاف** بعد خروج الوقت، فما فات من مصلحة الوقت، سدّ مسدّه العمل بالأمارة، وأمّا مصلحة نفس الصلاة، فلم تفت، بل لا بد من قضائها تامة؛ وإمّا أن لا ينكشف الخلاف إلى الأبد، وحينئذ فالعمل بالأمارة مُحقِّق لمصلحة الواقع الفائتة[1].

مذاهب العلماء في المسألة

المشهور عند الإماميّة هو القول بعدم الإجزاء، بل لقد ادعي إجماعهم عليه[2]. لا فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، لأنّه بعد أنّ ينكشف الخطأ يقيناً، يدرك المكلّف، أنّه لم يكن قد امتثل المأمور به واقعاً؛ ولم يكن قد أتى بشيءٍ يسدّ مسدّه ويغني عنه غاية ما هنالك يكون الأمر الواقعي ـ بعد الفحص واليأس ـ غير مُنَجّزٍ عليه، وغير آثم بالعمل بخلافه مدة جهله. لا فرق في ذلك بين القول بالطريقيّة، والقول بالسببيّة؛ لأن السببيّة بالمعنى الأول والثاني، وإن كانت تستلزم الإجزاء، إلاّ أنّ القول بها يستلزم التصويب[3] المجمع على بطلانه عندهم[4]، وأمّا السببيّة، بالمعنى الذي ذهب إليه بعض الإماميّة،

---

(1) انظر: مصابيح الأصول، ج.1، ص.275؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.197/ 202؛ وأصول الفقه للمظفر، ج.3، ص.49/ 41؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.251؛ ومصطلحات الأصول، ص.81 ودراسات في الأصول العملية، ج.1، ص.66 ومصباح الأصول، ج.2، ص.95 الأصول العامة، ص.617؛ ومطارح الأنظار، ص.23 وفرائد الأصول، الرسائل، ص.26/ 27.

(2) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.197، ومطارح الأنظار، ص.25.

(3) (4) ذهب كثير من المسلمين إلى أن كلّ مجتهد في الظنيات التي لا نص فليها مصيب ثم افترقوا فمنهم من قال إنه ليس لله في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين، بل حكمه=

فبالرغم من أنّها نحو من التصويب المعتزلي، فإنّها لا تقتضي الإجزاء، كما وضحت سابقاً هذا بالنسبة إلى الأحكام، وأمّا بالنسبة إلى الموضوعات، فبالرغم من أنّ القول بالإجزاء فيها، لا يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه؛ وذلك لأنّ التصويب لا يجري في الموضوعات، بل هو خاص في الأحكام؛ فإنهم ذهبوا إلى عدم الإجزاء فيها، أيضاً كالأحكام؛ لأنّ الظاهر من أدلّتها[1]، أنّ الأمارة فيها قد أُخذت على نحو الطريقيّة، كقاعدة اليد والصحة ونحوهما، فإن أصابت الواقع تنجز بها، وإن أخطأت فالواقع على حاله، وغايتها أنّها تكون مُعذّرة للمكلّف في حال الخطأ.

والمعروف، أنّ القول بعدم الإجزاء بمعنى «اسقاط القضاء»، هو المشهور عند المتكلمين أيضاً. قال «القاضي عبد الجبار» فيما نقل عنه:

«لا يكون الامتثال دليل الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، وإلا فلو كان الامتثال مستلزماً للإجزاء، بمعنى سقوط القضاء، يلزم أن لا يعيد الصلاة، أو يأثم إذا علم الحدث، بعدما صلّى بظن الطهارة، واللازم باطل لأنّه مأمور بالإعادة، وغير آثم، وإنّما تثبت هذه الملازمة؛ لأنّ

= تعالى تابع لظن المجتهد فما وصل إليه باجتهاده فهو حكم الله، ومنهم من قال إنّ له تعالى في الواقعة حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، لكن المجتهد لم يكلف بأصابته ولذلك فهو مصيب وإن أخطأ ذلك الحكم المعين.

وذهب آخرون إلى أن لله تعالى في كلّ واقعة حكماً معيناً والمصيب فيها واحد ومن أخطأه فهو معذور ولا إثم عليه، وبه قال الإمام الشافعي وكثير من أهل السنّة وهو ما اختاره الشيعة وادّعى اجماعهم عليه، إلا أن بعض الإماميّة قد أنكر وجود إجماع على ذلك وقالوا بالتصويب المعتزلي ـ أي بالتصويب بمعناه الثاني ـ وفي رأيي أنه لا جدوى من هذا الخلاف ما دام الجميع متفقين على حط الإثم عن المخطئ، انظر: المستصفى، ج.2، ص.109، والأصول العامة، ص.617، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.662، وأجود التقريرات ج.1، ص.218، والمعالم، ص.236، ومناهج الأحكام، ص.382.

(1) أدلة الموضوعات كثيرة وعمدتها البينة ـ أي اخبار عدلين فأكثر ـ ومنها إخبار العدل مع اليمين، وإخبار الشخص فيما لا يعرف إلا من قبله، وإخبار المرأة في بعض الموارد.

المصلّي، إما مأمور أن يصلّي بظن الطهارة، أو بيقينها، فإن كان الأول فلا إعادة عليه، لإتيانه بالمأمور به على وجهه، وإنّ كان الثاني لزم الإثم إذ لم يأت بالمأمور به على وجهه»[1].

والظاهر أيضاً، أنّ القول بعدم الإجزاء، هو المشهور عند فقهاء أهل السنّة والجماعة، وذلك لقول أكثرهم بوجوب قضاء صلاة ظان الطهارة، عند انكشاف عدمها، بل لقد ادعي اتفاقهم عليه[2].

ويبدو لي، أنّه قول جميع أهل العلم[3]؛ لأنّ المكلّف بعد أنّ يكتشف يقيناً خطأ عمله، بموجب ظنّه، يدرك أنّه لم يأتِ بالمأمور به على وجهه، بل يدرك أنّه لم يتمثّل الأمر أصلاً، وكل ما في الأمر أنّه غير آثم؛ لأنّ قيام الأمارة عنده، مُعذِّر له في مخالَفَة الواقع.

قال الغزالي في نقض الاجتهاد: «فإن قيل قد ذكرتم إنّ مخالف النصّ مصيب، إذا لم يقصّر؛ لأنّ ذلك حكم الله تعالى عليه، بحسب حاله، فلم ينقض حكمه؟

قلنا نعم، هو مصيب بشرط دوام الجهل، كمن ظنّ أنّه متطهر، فحكم الله عليه وجوب الصلاة. ولو علم أنّه مُحدِث، فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث، لكن عند الجهل، الصلاة واجبة عليه، وجوباً حاصلاً ناجزاً، وهي حرام عليه بالقوة؛ أي هي بصدد أنّ تصير حراماً، لو علم أنّه مُحدِث، فمهما علم لزمه تدارك ما مضى، وكان ذلك صلاة، بشرط دوام الجهل)[4].

---

(1) عن تيسير التحرير، ج. 2، ص. 238.

(2) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 235.

(3) لا فرق بين الأحكام والموضوعات، ولا بين القول بالتخطئة والقول بالتصويب، لأنه بعد انكشاف الخطأ يقيناً لا يبقى مجال للتصويب.

(4) المستصفى، ج. 2، ص. 120.

وقال صاحب الفصول: «وبالجملة، فلا سبيل إلى جعل الامتثال للأمر الظاهري، موجباً للامتثال للأمر الواقعي، عند اختلاف المورد. إذ حصول الامتثال بأمر من غير الإتيان بمورده، غير معقول»[1].

المسألة الثانية

الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخلاف يقيناً

عرفنا أنّ المكلّف، إذا فقد الدليل على حكم الواقعة، وأصبح في حيرة وشك، لجأ إلى الأصول العَمَلية؛ باعتبارها الوسيلة الوحيدة للخروج من الشك، وعلاج حالة الحيرة. وقلنا إنّ بحث الإجزاء، لا يجري في الأصول العقلية، لعدم تضمنها لأحكام ظاهرية، حتى يتصوّر كفاية الإتيان بها عن الواقع.

كما، لا يجري بحث الإجزاء في أصالة الاحتياط؛ لأنّ المفروض في الاحتياط هو الإتيان بجميع محتملات التكليف، فلا يتصوّر فيه تفويت المصلحة.

وعليه، فينحصر بحث الإجزاء في خصوص الأصول الشرعيّة، عدا الاحتياط كالاستصحاب وأصالة الطهارة، والحليّة.

فهل إذا أتى المكلّف بعمل، بمقتضى هذه الأصول، ثمّ انكشف له الخلاف يقيناً، يجزئ عمله عن الواقع؟ فمثلاً: إذا أحرز المكلّف طهارة ثوبه، بقاعدة الطهارة، أو بالاستصحاب، وصلّى فيه، ثمّ انكشف له أنّ الثوب لم يكن طاهراً في الواقع، فهل ما أتى به أولاً، يعتبر مجزئاً عن الواقع، أم لا؟ بل لا بد من الإعادة في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

ذهب جمهور الشيعة، المتقدمين منهم والمتأخرين، إلى عدم

---

(1) الفصول، ص. 118.

الإجزاء مطلقاً في الأحكام والموضوعات[1]؛ وذلك لأن العمل بمقتضى الأصل، ليس إلاّ علاجاً وقتياً، لحالة الشكّ، ولا يتضمن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، أو تسدّ مسدّه، وتغنى عنه، فعند انكشاف الواقع يجب العمل به، ولا يجزئ عنه، ما أتى به أولاً[2].

وذهب بعض متأخريهم إلى الإجزاء، وأفتوا بعدم وجوب الإعادة والقضاء، مع انكشاف الخلاف في الوقت، أو في خارجه[3].

إلاّ أنّ ذلك خاصٌ، فيما يجري في تنقيح موضوع التكليف، وتحقيق متعلقه، كأصالة الطهارة، والحِلّية، واستصحابها دون الأصول الجارية في الأحكام[4].

بيان ذلك:

أنّ موضوع التكليف ومتعلقه ـ مثلاً ـ هو الصلاة، والطهارة شرط في تحققها لقوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم. . . إلخ وقوله (ص) (**لا صلاة إلا بطَهُور**)، فالدليل صريح في أنّه يشترط في الصلاة الطهارة، فلو أتى المكلّف بها مجرّدة من الطهارة، لم يسقط الأمر لفقدان الشرط، ويجب عليه الإتيان بها ثانياً، في الوقت أداء، وفي خارجه قضاء.

فلو أحرز المكلّف طهارة ثوبه، أو بدنه بقاعدة الطهارة، أو باستصحابها، وصلّى بمقتضى ذلك.

فإنّ أصالة الطهارة واستصحابها ـ هنا ـ ممّا يحقق الشرط ظاهراً،

---

(1) (2) (3) انظر: التقريرات، ج.1، ص.198؛ وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.255 ومطارح الأنظار، ص.25؛ ومصابيح الأصول، ج.1، ص.277؛ العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.268؛ ودراسات في أصول الفقه، ج.1، ص.326؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.254.

(4) انظر: المصادر نفسها.

في حالة الشك، والجهل فيكون حاكماً[1]، على دليل الشرط أو الجزء، وموسعاً لدائرته، وهذا يعني أنّ الطهارة المعتبرة في الصلاة، أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، وعلى هذا فعند انكشاف الخلاف، لا ينكشف أنّ الصلاة كانت فاقدة لشرطها، بل الشرط وهو الطهارة، متحقق فيها.

ثمّ إنّ انكشاف الخلاف بعد ذلك، لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل، لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه، من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، فلا يتصوّر عدم الإجزاء، بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك.

قال صاحب العناية: «إنّ ما كان من الأمر الظاهري، بلسان جعل الشرط أو الجزء في وعاء الشك والجهل، فهو مما يجزئ لا محالة كقاعدة الطهارة، أو الحليّة واستصحابها»[2].

وقال صاحب الدراسات: (إنّ الأصول في الموارد التي يشك في طهارة الثوب، أو حليّة إجزائه حاكمة على دليلَي الطهارة والحليّة، بمعنى أنّها تدل على أنّ الطهارة والحليّة التي تُشترط وتُقيّد بهما الصلاة، أعمّ من الطهارة والحليّة الواقعيّة. فإذا أتى بالصلاة في ثوب محكوماً بالطهارة أو الحليّة، من جهة الأصل، يكون مجزئاً ومسقطاً للأمر، ولا يحتاج إلى الإعادة، إن كان كشف الخلاف في الوقت، ولا إلى القضاء إنّ كان في

(1) الحكومة هي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر مبيّناً للمراد منه موسّعاً أو مضيّقاً له، ويطلق على الدليل الناظر اسم الحاكم، وعلى المنظور إليه اسم المحكوم. فمن القسم الأول: قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، وقوله «كل مشكوك لك ظاهر» فبناء على كون المراد من الطهور في الدليل الأول هو الواقعي كان الثاني حاكماً على الأول لتنزيله المشكوك منزلة الواقع في ترتيب الأحكام فيكون الثاني موسعاً لموضوع الأول ومن القسم الثاني ـ قوله (ص): «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» فلو أكره إنسان على شرب الخمر ـ مثلاً ـ فيكون هذا الحديث مضيقاً ورافعاً لموضوع دليل حرمة الخمر. انظر: الأصول العامة، ص.٨٨؛ ومقدمة النص والاجتهاد، ص.٤٩ ومصطلحات الأصول ص.١٠١.

(2) العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.269.

الخارج[1]، وقد ضعّف المحققون هذا الرأي، لما يترتب عّليه من مفاسد.

إذ لو كان جعل الطهارة الظاهريّة، موجباً لتعميم الشرط وتوسيع دائرته، واقعاً بدعوى أنّ الحكم بالطهارة ظاهراً، يستلزم ثبوت أحكام الطهارة الواقعية، للطهارة الظاهريّة، فلا وجه لتخصيص ذلك بشرطيّة الطهارة للصلاة، بل لا بد من الالتزام به في جميع الآثار الثابتة للطهارة الواقعية.

ولازم ذلك، الحكم بطهارة المغسول، بماء محكوم بطهارته ظاهراً، وبصحة الوضوء أو الغسل به، ولو انكشف نجاسة ذلك الماء بعد ذلك.

ولا قائل به من الفقهاء، بل لا يمكن لفقيه أن يلتزم بذلك. وكذلك يجب ـ قياساً ـ الالتزام بترتب جميع آثار الملكيّة الواقعيّة على الملكيّة المستصحبة، حتى مع انكشاف الخلاف، ولا شك في فساد ذلك على فرض الذهاب إليه[2] وعليه فالصحيح أنّ حكومة أدلّة الأصول، كقاعدة الطهارة والحليّة، حكومة ظاهريّة (كالأمارات) لا واقعيّة، والحاكم الظاهري مما لا يوسّع دائرة الشرط واقعاً، بل ظاهراً بمعنى أنّ أصالة الطهارة ـ مثلاً ـ لا تجعل شيئاً في قبال الطهارة الواقعيّة، تتوسع به دائرتها حقيقة، غير أنّها في ظرف الشكّ تقوم مقام الطهارة الواقعيّة، أمّا بعد انكشاف الخلاف، فقد ظهر فقدان العمل لشرطه، فلا يتصوّر الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخلاف يقيناً.

---

(1) دراسات في أصول الفقه، (شرح الكفاية) ج. 1، ص. 327.

(2) فمثلاً لو كان زيد يملك داراً معينة، ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته لها، فأخذته بالاستصحاب ونقلنا ملكيتها بالبيع ـ مثلاً ـ إلى شخص آخر، ثم انكشف لنا خلاف ذلك وظهر أن زيداً لم يكن يملكها فمقتضى هذا الرأي نحكم بصحة البيع؛ لأن الاستصحاب أفاد التوسعة في الشرط وأثبت الملكية لزيد، ولا شك في فساد ذلك على فرض الالتزام به.

قال صاحب أجود التقريرات: «إنّ الحكومة، لو كانت واقعيّة، فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطيّة، فلا بد وأنّ لا يحكم بنجاسة الملاقي، لما هو محكوم بالطهارة، ظاهراً ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد»[1].

وقال صاحب العناية موضحاً رأيه، هو لا رأي صاحب الكفاية «إنّ الحكومة الظاهريّة، سواء كانت معمّمة أو مخصّصة، مما لا تكاد تقتضي الأجواء عن الواقع، إذا انكشف خلافه واتّضح غيره، بخلاف الحكومة الواقعيّة التي توسع دائرة الشرط أو الجزء، أو تضيقها حقيقة وواقعاً»[2].

المسألة الثالثة:
الإجزاء في الأمارات والأصول
مع انكشاف الخلاف بحجّة مُعتَبَرة

إنّ العمل بمقتضى الأمارة، أو الأصل العملي، قد يتحقق في موضوعات الأحكام، كما إذا بنى المصلّي على طهارة ثوبه. بالاستصحاب، أو بغير ذلك من الأصول المقرّرة، لتمييز الموضوعات، ثمّ قامت عنده بيّنة شرعيّة أخرى، على نَجاسة ذلك الثوب.

وقد يتحقق في الأحكام تارةً بالنسبة إلى المجتهد، وأخرى بالنسبة إلى المقلّد. أما بالنسبة إلى المجتهد ـ فكما إذا رأى ـ بواسطة أمارة ظنيّة من آية، أو رواية، أو أصل، ونحوها عدم وجوب السورة في الصلاة، أو صحة عقد النكاح بلا ولي، أو بغير اللغة العربية، ثمّ قامت عنده أمارة ظنيّة أخرى، أدّت إلى تبدّل رأيه السابق.

---

(1) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 199.

(2) العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 271.

وتُعرف هذه المسألة لدى المحققين والباحثين، بعناوين مختلفة إلاّ أنّ مضمونها واحد:

مثل: (نقض الاجتهاد) و(تبدّل الاجتهاد) (تجدّد الاجتهاد) و(تغيّر الاجتهاد) و(تبدل الرأي).

وأما بالنسبة إلى المقلّد ـ فكما إذا رجع مجتهده عن رأيه وبلّغه ذلك، أو انتقل إلى تقليد مجتهد آخر، يخالف الأول في الرأي، أو بلغ درجة الاجتهاد، وأدّاه نظره إلى خلاف ما كان عليه أولاً، بما يوجب فساد أعماله السابقة.

وهذه المسألة كثيرة الفائدة في الفروع الفقهية، وقد اعتاد الأصوليّون درجها ضمن مباحث (الاجتهاد والتقليد).

ونظراً لعلاقتها الوثيقة بمبحث (الإجزاء)، وخصوصاً بعد تطور مفاهيمه وتعدّد مصاديقه لدى كثيرٍ من متأخري المتأخرين والمعاصرين.

فقد رأى أكثرهم درج هذه المسألة في مباحثه ـ وهو الحقّ ـ ولذا تابعناهم، والله أعلم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم إنّه بعد قيام الأمارة اللاحقة في الموارد المتقدّمة، وأشباهها، لا إشكالٌ في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة، غير المرتبطة بالوقائع السابقة، فمثلاً: بعد قيام البيّنة على نجاسة الثوب المستصحب للطهارة، لا بد من ترتيب آثار النجاسات عليه، من عدم جواز الصلاة فيه، ونحو ذلك.

وكذا، بعد قيام الأمارة المعتبرة على وجوب السورة في الصلاة، فلا بد من ترتيب آثارها، من عدم جواز الصلاة بدونها.

وكذا فيما إذا رجع المقلّد عن تقليد المجتهد، الذي لا يقول بوجوبها إلى تقليد من يقول به.

كما أنّه لا إشكال في مضي الوقائع السابقة، التي لا يترتب عليها أثر في الزمان اللاحق.

وإنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل عارضة ما لو تبدّل الرأي ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ في وقت العبادة، وكان قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو تبدّل رأيه في خارج الوقت، وكان عمله مما يُقضى كالصلاة.

ومثل ـ ما لو تزوج ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ بلا ولي، أو بعقد غير عربي، أو خالع زوجته في المرة الثالثة، معتقداً أن الخلع فسخٌ لا طلاق، ثمّ تغيّر اجتهاده، بما يؤدي إلى فساد العقود السابقة، والزوجة لا تزال موجودة.

أما بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة، فالمشهور لدى العلماء، هو عدم الإجزاء فيها مثل ـ ما لو قامت بيّنة شرعيّة على ملكيّة دار لزيد، ثمّ نقلت ملكيّتها بناقل شرعي إلى عمرو، ثمّ انكشف الخطأ بموجب حجّة شرعيّة.

ومثل ـ ما لو قامت بيّنة على أنّ هذا المائع ماءً فتوضّأ منه، ثم قامت بيّنة أخرى على عدم مائيته، فالمشهور هو عدم الإجزاء في هذه الوقائع وأشباهها، بل لم أجد أحداً قال بالإجزاء فيها، ولذا رأى كثيرٌ من المحققين، إخراج الأمارات والأصول الجارية في الموضوعات الخارجيّة، عن محل الخلاف، لعدم معقوليّة الإجزاء فيها[1].

قال صاحب التقريرات: «لا ريب أن الأحكام المتعلّقة بتلك الموضوعات وضعيّة، أو تكليفيّة، إنّما هي أحكام جَعْليّة شرعيّة، قررها

(1) انظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.256؛ ومصابيح الأصول، ج.1، ص.272؛ وأجود التقريرات، ج.1 ص.200.

الشارع لتلك الموضوعات فتكون مَنُوطة بالاجتهاد الذي هو الطريق إليها فإذا رأى طهارة العصير العنبي بالاجتهاد، فلا بد من إجراء حكمها عليه، وإذا بدا له نجاسته فيجب إجراء حكمها عليه في الوقائع السابقة أيضاً، وكذا لو بَنىٰ على كفاية قطع الحلقوم في التذكية وعمل بها ثمّ بدا له حرمة الذبيحة المعهودة فلا بدّ من البناء على الحرمة والنجاسة من أول الأمر»[1].

وقال صاحب أجود التقريرات: «لا يبعد عدم الخلاف في عدم الإجزاء بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة، كما إذا قامت بيّنة على حصول الطهارة، لما كان متيقن النجاسة، وبعد الوضوء به، قامت بيّنة أخرى على جرح شهود الطهارة»[2]، إلاّ أنّه يلزم من قال من الإماميّة، كصاحب الكفاية بالإجزاء، في الأصول الجارية في موضوعات التكليف كقاعدة الطهارة، وأصالة الحِليّة، واستصحابها مع انكشاف الخلاف، يقيناً بناءً على أنّها حاكمة على دليل الشرط أو الجزء الواقعي، أن يقول بالإجزاء هنا من باب أولى.

وأما بالنسبة إلى الأحكام:

فهنا نزاع مهم لدى العلماء، ومن أهم موارده هو عدول المجتهد عن رأيه، نتيجة انكشاف خطئه في الاستفادة من الحجّة السابقة، أو لظهور حجّة أقوى لديه ـ مثلاً ـ أو لغير ذلك.

ثم إنّ مؤدى الاجتهاد الأوّل، إمّا أن ينضم إليه حكم حاكم أو لا.

أمّا الأول ـ أي فيما لو حكم بمؤدى الاجتهاد الأوّل حاكم، ثمّ تغيّر اجتهاده.

---

(1) مطارح الأنظار، ص. 33.
(2) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 200.

فالظاهر اتفاق جميع فقهاء الإمامية[1]، وأهل السنة[2] على الإجزاء، وعدم نقض قضائه السابق، ما لم يخالف دليلاً قاطعاً.

لأنّ عدم الإجزاء، وجواز نقض القضاء، يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعيّة، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها.

كما أنّه ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده؛ لأنّه يؤدي إلى نفس النتيجة السابقة. قال صاحب الفصول: «ومن هذا الباب حكم الحاكم، والظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق»[3]. وحكى صاحب التقريرات عن أحد أعلام متقدّمي الإمامية، قوله فيمن خالع زوجته في المرة الثالثة، معتقداً أنّ الخلع فسخٌ لا طلاق، ثمّ تبدّل اجتهاده واعتقد كونه طلاقاً، ما هذا لفظه «فإن كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده، بقي النكاح على حاله، وإنّ لم يحكم به حاكم، لزمه مفارقتها اتفاقاً»[4].

وقال الإمام الغزالي في المسألة نفسها: «لو حكم بصحّة النكاح حاكم، بعد أن خالع الزوج ثلاثاً، ثمّ تغيّر اجتهاده، لم يفرّق بين الزوجين،ولم ينقض اجتهاده السابق، بصحّة النكاح لمصلحة الحكم»[5]. وقال الآمدي في مسألة الزواج بلا ولي ما هذا نصّه:

«فأما أن يتّصل بذلك حكم حاكم آخر، أو لا يتّصل، فإنّ كان الأوّل

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 28؛ الفصول، ص. 407؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 207، هداية المسترشدين، ص. 473.

(2) انظر: الأحكام للآمدي، ج. 3، ص. 158؛ المستصفى، ج. 2، ص. 120؛ وإرشاد الفحول، ص. 263؛ تيسير التحرير، ج. 4، ص. 235.

(3) الفصول، ص. 408.

(4) مطارح الأنظار، ص. 28.

(5) المستصفى، ج. 2، ص. 120.

لم ينقض الاجتهاد السابق، نظراً إلى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته، وإن كان الثاني، لزمه مفارقة الزوجة، وإلاّ كان مستديماً لحل الاستمتاع لها، على خلاف معتقده، وهو خلاف الإجماع»[1].

وقال الشيخ تقي الدين ـ من أعلام الحنابلة: «لا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم»[2].

وقال الشوكاني: «إذا حكم المجتهد باجتهاده، فليس له أن ينقضه، إذا تغيّر اجتهاده، وترجح ما يخالف الاجتهاد الأوّل؛ لأن ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعيّة، وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده، لأنّه يؤدي إلى ذلك»[3].

وقال ابن الحاجب: «لا ينقض الحكم في الاجتهاديّات منه، ولا من غيره باتفاق، للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم، وينقض إذا خالف قاطعاً»[4].

وقال صاحب مسلم الثبوت: «لا ينقض الحكم في الاجتهاديّات، إذا لم يخالف قاطعاً، وإلاّ نقض النقض ويتسلسل، فتفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخُصُومات»[5].

وعليه يتضح ضعف ما قيل من جواز نقض حكم القاضي في المسائل الاجتهاديّة؛ لأنّ حكم الشيء الواقعي، لا يتغيّر من جهة حكم القاضي وعدمه، فلا يجعل حكمه ما ليس بحلال حلالاً، وبالعكس[6].

---

(1) أصول الأحكام، ج. 3، ص. 158.
(2) شرح الكوكب المنير، ص. 404.
(3) ارشاد الفحول، ص. 263.
(4) مختصر ابن الحاجب، ص. 228.
(5) مسلم الثبوت، ج. 2، ص. 345.
(6) انظر: هداية المسترشدين، ص. 473، وشرح جمع الجوامع، ج. 2، ص. 291.

ونقول لصاحب هذا الرأي، بالإضافة إلى أنّه مخالف لكافة العلماء والعقلاء أيضاً، إن قيام الحجّة الظنيّة اللاحقة لدى المكلّف، لا يعين الواقع الحقيقي، ويخطئ الحجّة السابقة باعتبار عدم مطابقتها للواقع، إذ كما يحتمل مطابقة الثانية للواقع، يحتمل مطابقة الأولى له، غاية الأمر أن المجتهد مكلّف بالعمل بما غلب على ظنّه، أنّه الواقع في الوقائع الجديدة، ولو قلنا بجواز نقض حكمه أو حكم غيره، لأمكن نقض الحكم بالنقض أيضاً، ونقض نقض النقض وهكذا فيلزم التسلسل، وهو ممتنع عقلاً. نعم، إذا خالف الحاكم دليلاً قاطعاً من آية أو رواية ـ مثلاً ـ فالإجماع قائم على نقضه وعدم الاعتداد بحكمه[1].

وعليه تكون هذه المسألة خارجة عن النزاع الآتي، كالموضوعات الخارجيّة أيضاً.

وأما الثاني: أي فيما لو لم ينضم إلى مؤدى الاجتهاد الأوّل حكم حاكم. فقد وقع فيه خلاف شديد بين العلماء.

فذهب جمهور أهل السنّة إلى الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وإلى عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، المرتبطة بالأعمال السابقة.

ففي مثال ـ عقد الزواج بلا ولي، أو بتغيّر اللغة العربيّة، أو في صورة المخالع في المرّة الثالثة. . ، مثلاً ـ يعتبر صحيحاً ومجزئاً حتى تبدّل اجتهاده أو اجتهاد مقلّده، وعنده يلزمه الفسخ، إن لم يحكم بصحّته حاكم كما مر، لأنّ تغيّر اجتهاده، إنّما حصل نتيجة تبدّل الحجّة عليه، أو إنّ شئت فقل: إنّ تغيّر اجتهاده، إنّما حصل نتيجة التبدّل في مرتبة الحجّية فقط، فأهل السنّة لا يقولون بترتب آثار الحجّة السابقة على الأعمال اللاحقة، وفي الوقت نفسه، لا يقولون ببطلان الأعمال السابقة

(1) انظر: شرح جمع الجوامع، ج. 2، ص. 391.

المترتبة على الحجّة الأولى لا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات.

فمن تبدّل اجتهاده أثناء الصلاة ـ مثلاً ـ كمن أدّاه نظره إلى جهة القبلة، وأثناء الصلاة تبدّل رأيه، عمل بالاجتهاد الجديد من حينه، ويعتبر الجزء المؤدى من الصلاة صحيحاً، ومجزئاً فلا يلزمه الاستئناف.

قال ابن الهمام: «ولو تغيّر اجتهاده في أثناء الصلاة عمل في الباقي به أي باجتهاده الثاني»[1].

والأصل في ذلك أن تغيير الاجتهاد، وقيام حجّة أخرى على خلاف الحجّة السابقة، ليس إلاّ نظير النسخ، فإنّه بوصول الحجّة الثانية ينقضي زمان العمل بالحجّة الأولى، ولكنها إلى زمان وصول الحجّة الثانية كانت حجّة معتبرة، فالعمل بموجبها، وترتيب آثارها على الوقائع السابقة، لا شك في أنّه يكون صحيحاً ومجزئاً.

قال ابن الهمام: «والأصل في مسألة تغيّر اجتهاد المجتهد، أنّ تغيّره كحدوث الناسخ يعمل به في المستقبل، والماضي من عمله على الاجتهاد الأوّل ثابت مستمر على الصحّة»[2].

وذهب كثير من الإماميّة إلى الإجزاء، وعدم لزوم الإعادة أو القضاء، وإلى ترتيب آثار الحجّة السابقة على الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، وقد نسبه بعضهم إلى ظاهر المذهب[3]، بل ادعي قيام الإجماع عليه[4].

وذهب آخرون، وعليه أكثر المعاصرين إلى عدم الإجزاء، فلا بدّ

(1) (2) تيسير التحرير، جـ4، ص. 236.
(3) (4) انظر: هداية المسترشدين، ص. 473، ومطارح الأنظار، ص. 28، والفصول، ص. 407؛ وأجود التقريرات، ج. 1، ص. 206؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 257، ومنتهى الأصول، ج. 1، ص. 257.

من الإعادة أو القضاء، وعدم ترتيب آثار الحجّة الأولى على الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة[1].

أدّلة القائلين بالإجزاء

استدلّ القائلون بالإجزاء بعدة أدلّة

أولها: لو لم نقُل بالإجزاء في موارد الأوامر الشرعيّة الظاهريّة، للزم العُسر والحَرَج، وهما منفيّان شرعاً.

بيان الملازمة:

إنّ المكلّف قد يتّفق له العمل عبادة أو معاملة ـ باجتهاده أو اجتهاد مقلده ـ مدة طويلة قبل أن يتغيّر اجتهاده، أو اجتهاد مقلّده.

كمن يرى جواز العقد بالفارسية ـ مثلاً ـ وعدم وجوب السورة، وعدم وجوب الجمعة، وعمل بتلك الوقائع وأمثالها، فاشترى عقارات كثيرة بعقد فارسي، وصلّى بلا سورة، أو ظهراً بدل الجمعة، مدّة طويلة من الزمن.

ثم بدا له فساد العقود ووجوب السورة، والجمعة إلى غير ذلك، فلو لم نقل بالإجزاء بالنسبة إلى تلك الأعمال من عبادات ومعاملات، بل قلنا تجب عليه الإعادة والقضاء، وترتيب آثار البطلان على المعاملات في تلك المدّة الطويلة، للزم العُسر الشديد، والحَرَج الأكيد، ونفيهما موضع اتفاق[2].

وأجيب عنه من وجهين:

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 473، ومطارح الأنظار، ص. 28، والفصول، ص. 407، وأجود التقريرات، ج. 1، ص. 206، وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 257، ومنتهى الأصول ج. 1، ص. 257.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص. 30؛ منتهى الأصول، ج. 1، ص. 259.

1 ـ بالنقض، فيما لو انكشف الخلاف يقيناً، فإنّه يجب عليه نقض الآثار السابقة قطعاً، فلو وقعت الأعمال السابقة على وجه النسيان تلك المدّة الطويلة، ثمّ تذكّر، فإنه يجب عليه العمل بمؤدى علمه، ونقض الأحكام التي رتبها على المنسي فيه حال النسيان.

فمثلاً، لو تعاقد باللغة الفارسيّة، ثمّ تغيّر اجتهاده، بما يؤدى إلى فساد الأول واستمرت حيازته للمعقود عليه، أو استمتاعه به بسبب نسيانه، فساد ذلك العقد مدّة من الزمن ثمّ وجده، أو تذكره فإنّه يجب عليه ترتيب آثار البطلان على العمل السابق، بعد انكشاف مخالفته للواقع يقيناً[1].

2 ـ إنّ مفاد دليل نفي الحَرَج، ليس إلاّ رفع الحكم المجعول من قبل الشارع، والمندرج تحت عنوان الحرج، ومعلوم أنّ هذا يختلف بالنسبة إلى الأحكام، وإلى الأشخاص، إذ الحرج قد يكون شخصياً فيدور سقوط الحكم مدار ثبوته.

وقد يكون نوعياً، كأن يكون داعياً للشارع، إلى تشريع حكم كلّي، ولو بالنسبة إلى غالب الأشخاص كحق الشُّفْعَة، فلا يكون سقوطه دائراً مدار ثبوته في شخص الواقعة، بل يحتاج في مرحلة الاثبات إلى الدليل نفياً وإثباتاً.

وعليه فإنّ أريد من لزوم الحرج لزومه في شخص، بعض الوقائع لبعض الأشخاص، فذلك لا يقضي بالإجزاء في جميع الموارد.

وإن أريد منه الحَرَج النوعي، فلا نمنع إمكان ثبوته، لكن الإشكال إنّما هو في مقام الإثبات، دون مقام الثبوت بالنسبة إلى الحكم الشرعي[2].

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 30؛ منتهى الأصول، ج. 1، ص. 259.

(2) انظر: منتهى الأصول، ج. 1، ص. 259؛ وأجود التقريرات، ج. 1، ص. 204؛ ومطارح الأنظار، ص. 30.

الدليل الثاني:

ما ادعاه صاحب الفصول من أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فإذا اجتهد في واقعة واستنبط حكمها، لا يبقى مجال للاجتهاد الثاني[1].

وأجيب عنه: بعد معقوليّة هذا الاستدلال؛ وذلك لأنّه إنّ أراد أن الواقعة لا تتحمل اجتهادين من شخص واحد في واحد زمان فهو مسلم، لكنّه أجنبي عن محل البحث، لأنّ كلامنا هنا في تبدّل رأي المجتهد، ولا شك أنّ الرأي الأوّل يكون في زمان، والرأي الثاني يكون في زمان آخر. وإنّ أراد أنّها لا تتحمل اجتهادين في زمانين، فهو واضح البطلان[2].

الدليل الثالث:

ما مر في وجهة نظر فقهاء أهل السنّة، من أن تبدل رأي المجتهد، ليس إلاّ نظير النسخ، إلاّ أنّ أهل السنّة، لا يستصحبون آثار الحجة الأولى المترتبة على الوقائع السابقة، بعد وصول الحجّة الثانية فلا يجوزون بقاء الاستمتاع في المعقود عليها بلا ولي، أو بغير اللغة العربيّة ـ مثلاً ـ قال صاحب الفصول: «وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارده المتأخرة عنه وبقاء آثار موارده المتقدمة، فلو بنىٰ على عدم جزئيّة شيء للعبادة أو عدم شرطيته، فأتى بها على الوجه الذي بنىٰ عليه، ثمّ رجع بنى على صحّة ما أتى به، حتى أنّها لو كانت صلاة، وبنى فيها على عدم وجوب السورة، ثمّ رجع بعد تجاوز المحل، بنى على صحّتها من جهة ذلك. . ، وكذلك القول في بقيّة مباحث العبادات، ومسائل العقود، فلو عقد بصيغة يرى

(1) انظر: الفصول، ص. 407.
(2) المصادر نفسها.

صحّتها، ثمّ رجع بنى على صحّتها، واستصحب أحكامها من بقاء الملكيّة والزوجيّة والبينونة وغير ذلك. . ، ومن هذا الباب حكم الحاكم، والظاهر أنّ عدم نقضه بالرجوع موضع وفاق»[1].

والمستفاد من كلامه، هو أنّ الحجّة الثانية ناسخة لحكم الحجّة الأولى في الوقائع اللاحقة، دون آثاره وهذا واضح من استصحاب بقاء الملكيّة، والزوجيّة. . ، ومن تنظيره بحكم الحاكم ـ المتّفق على بقاء آثاره في الوقائع اللاحقة، كما وضّحنا سابقاً ـ بتبدّل رأي المجتهد.

وكلامه هذا، لا يخلو من الضعف والتهافت؛ إذ المعروف أنّ الناسخ، إنّما يرفع الحكم من حينه فبقاء آثاره بعد ذلك لا وجه له.

وجهة نظر القائلين بعدم الإجزاء

أمّا من يقول من الإماميّة بعدم الإجزاء، ووجوب الإعادة والقضاء في العبادات وترتيب آثار البطلان على المعاملات السابقة، من أول الأمر.

فقد قالوا: إنّ من يقول بالإجزاء، يذهب إلى أنّ المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق، إلاّ العمل على طبق الحجّة الثانية، وأمّا عمله السابق فقد كان على طبق حجّة معتبرة في حينها.

ويرد عليه: أنّ التبدّل الذي حصل له إمّا أن يدعي أنّه تبدّل في الحكم الواقعي، أو في الحجّة عليه، أمّا التبدّل في الحكم الواقعي، فلا إشكال في بطلانه، لأنّه يستلزم التصويب ـ المجمع على بطلانه ـ وأمّا التبدّل في الحجة: «فإن أراد أنّ الحجّة الأولى، هي حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، وآثار الأعمال السابقة.

---

(1) الفصول، ص. 407.

وإن أراد أنّ الحجّة الأولى هي حجّة مطلقة حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، وآثار الأعمال السابقة»[1].

كما ادّعاه بعضهم، من أنّ الحجّة الأولى كالحجّة الثانية، فلا وجه لترجيح الثانية على الأولى لأنّ المفروض أن كلتيهما ظنيّتان، فلا يعلم بمطابقة إحداهما للواقع دون الأخرى[2]، فالدعوى باطلة.

لأنّه بوصول الحجّة الثانية، يدرك المجتهد أنّ الحجّة السابقة، لم تكن حجّة مطلقاً[3].

الترجيح:

والحقّ ما ذهب إليه فقهاء أهل السنّة من القول بالإجزاء في الوقائع السابقة، وعدم ترتيب آثارها على الوقائع اللاحقة المرتبطة بها.

لأنّ كلاً من الاجتهادين حجّة في زمانه، وبالنظر إلى وقته فقط، فقد اتضح لنا أنّه لا معنى للعمل على طبق الحجّة الأولى، وترتيب آثارها في زمان الحجّة الثانية.

كما اتضح لنا أنّه لا معنى لبطلان الأعمال الواقعة في زمان الحجّة الأولى بالحجّة الثانية.

وختاماً لهذا البحث أقول:

الحقّ أنّ القول بالإجزاء، وعدمه في مبحث تغيّر الاجتهاد، فرع القول بالتخطئة والتصويب، أو القول بالطريقية والسببيّة.

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.257؛ وانظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.202؛ ومنتهى الأصول، ج.1، ص.260.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص.30؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.202.

(3) أجود التقريرات، ج.1، ص.202. وأصول الفقه المظفر، ج.2. ص.257؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.258.

فمن يقول بالتصويب، يلزمه أن يقول بالإجزاء في المأتي به أولاً، بموجب الحجّة الأولى؛ لأنّ مؤداها هو حكم الله تعالى، الذي تعبّدنا به.

وبوصول الحجّة الثانية، يجب رفع اليدّ عن الحجّة الأولى، ونقض أحكامها، وعدم استصحاب آثارها على الأعمال اللاحقة نظير النَّسْخ، سواء بسواء.

وأمّا من يقول بالتخطئَة، وأنّ حجّية الأمارات والأصول قد أُخذت على نحو الطريقيّة لا السَبَبيّة، فيلزمه أن يقول بعدم الإجزاء قطعاً، ونقض الأحكام الناشئة، عن الحجّة الأولى من أوّل الأمر؛ لأنّه بوصول الحجّة الثانية، يتضح له أنّ ما ظنّه حجّة وطريقاً إلى الواقع، لم يكن كذلك وبعبارة أخرى، إنّ ما تخيّله دليلاً وحجّة، لم يكن في الواقع، لا دليلاً ولا حجة.

ولمّا كان المشهور عند الإماميّة هو القول بالتخطِئَة، يلزمهم أن يقولوا بعد الإجزاء، ووجوب الإعادة والقضاء في العبادَات، وترتيب آثار البطلان في المعاملات والعقود المأتي بها على طبق ما تخيّله دليلاً وحجّة أولاً، عند وصول ما ظنّه حجّة، وطريقاً إلى الواقع ثانياً.

ولذا نشك في قول من ادّعى الإجماع منهم على الإجزاء، لمخالفته لمبادئ وأصول المذهب الإمامي.

قال المحقق الخوئي: «والحاصل أنّه بناءً على أصول الإماميّة، إذا فرضنا استنباط حكم من مقدماتٍ، كلّها كانت حجّة شرعيّة، ومع ذلك ظهر بعد ذلك، خلاف الاستنباط الأوّل من دليل أقوى، فلا محيص عن القول بعدم الإجزاء في مورده، لأنّ ما كان حجّةً حدوثاً من قبل الشارع، فهو إنّما ينفع في ترتب الآثار عليه، بقاء فيما إذا كان باقياً على الحجيّة أيضاً، بعدم خلافه»[1].

(1) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 203.

نعم، من يقول من الإماميّة بالتصويب المعتزلي (أي بالسببيّة بمعناها الثاني) يلزمه القول بالإجزاء ولكن هؤلاء ليسوا أكثرية، ولا كثرة. حتى تصح نسبة الإجماع إليهم، إلاّ على رأي من يسمى اتفاق القلّة إجماعاً[1].

(1) لا يشترط جمهور الإماميّة في الإجماع اتفاق جميع فقهاء العصر، كما هو الشأن عند أهل السنّة والجماعة، يل يكتفون باتفاق البعض؛ وذلك لأن منشأ حجية الإجماع عندهم ليس عصمة الأمة كما هو الشأن عند أهل السنّة أيضاً. بل من جهة كونه كاشفاً عن قول المعصوم، وعليه فاتفاق الاثنين والثلاثة يعد إجماعاً عند الإمامية، إذا كشف عن إرادة المعصوم.
انظر: المعتبر، ص. 6، وأصول الفقه للمظفر، ج. 3، ص. 106.
والحقيقة أن تسمية ذلك إجماعاً مسامحة ظاهرة ـ كما يقول المظفر ـ بل هو على التحقيق هذيان بيّن؛ لأن الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع علماء العصر على حكم شرعي.



المبحث الثاني

في مقدمة الواجب

ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالوجوب أو لا؟



المبحث الثاني

في مقدّمة الواجب

وينبغي لتنقيح البحث، وتحرير محل النزاع في هذه المسألة، بيان عدة أمور.

الأمر الأول:

في أنّ مقدّمة الواجب، هل هي من المسائل الفقهيّة، أو من المسائل الأصوليّة؟ وعلى تقدير كونها مسألة أصوليّة، فهل هي من مباحث الألفاظ، أو من مبادئ الأحكام، أو من المسائل العقلية؟

والحقّ أنّها مسألة أصوليّة عقليّة.

أما كونها أصوليّة؛ فلأنّ المبحوث عنه هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء، ووجوب مقدماته، فيرتب على ذلك وجوب المقدّمة شرعاً، فحين علمنا بوجوب الشيء، وحكم العقل بالملازمة نستنتج وجوب مقدّمات ذلك الشيء شرعاً.

وهذا هو الشأن في المسألة الأصوليّة من كونها ممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعية، أو من كونها يصحّ وقوعها كبرى في قياسٍ يُستنبط منه الحكم الشرعي الفرعي الكلّي.

أما كونها عقلية:

فلأن المبحوث عنه، حكم العقل بالملازمة ـ كما مر ـ بين وجوب الشيء، ووجوب مقدّماته، بحيث إذا وجب شيء شرعاً ـ سواء كان وجوبه مدلولاً لفظيّاً أو غير ذلك، من عقل أو إجماع ـ فهل يحكم العقل بوجوب مقدّماته شرعاً أيضاً، لما يرى بين وجوبهما، من التلازم او لا . . ؟

توضيح ذلك:

إنّ كلّ عاقل يدرك إدراكاً، إنّه إذا وجب عليه شيء، وكان حصول ذلك الشيء يتوقف على مقدّمات،إنّه لا بدّ له من تحصيل تلك المقدّمات، ليتوصّل بها إلى فعل ذلك الشيء الواجب.

وهذا الأمر بهذا المقدار، ليس موضعاً للشكّ والنزاع ـ كما يقول الشيخ المظفر ـ وإنّما الذي وقع فيه الشك وصار موضعاً للنزاع بين الأصوليّين، هو هل يستكشف من هذا الحكم العقلي، وهو ضرورة حصول ما لا يتم الواجب إلا به، الحكم الشرعي بوجوبه أيضاً أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل يستكشف من هذه اللا بدّية العقليّة للمقدّمة، التي لا يتم الواجب إلاّ بها اللا بدية الشرعيّة أيضاً أو لا؟

يعني (إنّ الواجب هل يلزم عقلاً، من وجوبه الشرعي، وجوب مقدمته شرعاً؟ وبهذا البيان يتضح لنا أن المبحوث عنه ـ هنا ـ هو ثبوت المُلازمة بين حكم العقل، وحكم الشرع، أو عدم ثبوتها.

ويتّضح لنا أيضاً، مرجوحية رأي من ذهب، إلى أنّ مقدّمة الواجب مسألة فقهيّة، بناءً على أن جهة فقهيّة، وهي البحث عن نفس وجوب المقدّمة، كما هو ظاهر عبارات المتقدّمين، ولأنّ الوجوب أحد الأحكام الخمسة، التي يُبحث عنها في علم الفقه[1].

---

(1) انظر: أجود التقريرات، ج.11، ص.213؛ ومصابيح الأصول، ج.1 ص.1، ص.290؛ ومنتهى الأصول، ج.1، ص.273.

ولكن بعد أن اتّضح لنا، أنّ المبحوث عنه هنا، إنّما هو ثبوت المُلازمة بين طلب شيء، وطلب مقدّماته، سواء كان الطلب وجوبيّاً أو ندبيّاً، والظاهر أنّهم إنّما خصّوا الوجوب بالذكر، فلأجل الاهتمام بشأنه ـ كما يقول المحقق الخوئي ـ لا من جهة اختصاص النزاع به، ولذا مال البعض إلى التعبير عن هذه المسألة بقوله: «ما لا يتم المأمور إلاّ به يكون مأموراً به» وعلّل عزوفه عن الصيغة المشهورة، وهي: «ما لا يتم الواجب إلاّ به، فهو واجب» بأنّ العبارة الأولى أشمل، من حيث إنّ الأمر قد يكون للندب فتكون مقدّمته مندوبة، وربما كانت واجبة، كالشرط في صلاة التطوّع[1] وعليه، فلا وجه لدخول المسألة في المباحث الفقهية، بل هي على التحقيق، مسألة أصوليّة تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الشرعية، كما هو الشأن في المسألة الأصوليّة[2].

قال صاحب التقريرات: «ربما يتوهم دخول المسألة في المسائل الفرعيّة، لرجوع البحث عن العوارض اللاحقة، لفعل المكلّف من حيث الاقتضاء والتخيير، كما في البحث عن وجوب الصلاة والزكاة، ونحوهما، فيكون من المسائل الفرعيّة. ولكن ليس على ما يتوهم، إذ مرجع البحث فيها، إلى أنّ العقل هل يحكم بوجوب المقدّمة، وعند وجوب ذيها، أو لا؟ فرجع البحث فيها، إلى البحث عن تحقيق المُلازمة بين الإرادة الجازمة المتعلقة بشيء، وبين إرادة مقدّماته. وذلك كما ترى ليس بحثاً عن فعل المكلّف، بل هو بحث عن اقتضاء نفس التكليف والطلب، وإن استلزم العلم بها العلم بكيفية عمل المكلّف، من حيث وجوب الإتيان به وإباحته، كما هو الشأن في جميع المسائل الأصوليّة[3].

---

(1) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.213؛ ومصابيح الأصول، ج.1 ص.1، ص.290؛ ومنتهى الأصول، ج.1، ص.273.

(2) شرح الكوكب المنير، ص.112.

(3) مطارح الأنظار ص.37.

كما يتّضح لنا: أيضاً مرجوحيّة رأي من ذهب إلى؛ أنّ مقدّمة الواجب مسألة لفظيّة، لا عقليّة كصاحب المَعالِم، ومن نحا نحوه؛ لأنّه ليس المبحوث عنه هو دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدماته حتى تكون المسألة لفظيّة، ومن مباحث الأوامر بالذات، كما هو ظاهر كلامه من استدلاله على نفي وجوبها بانتفاء الدلالات الثلاث؛ المطابقة، والتضمن، والالتزام[1]. ومن ذكره لها في مباحث الألفاظ[2]. لوضوح أنّ المبحوث عنه هو ثبوت المُلازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، أو عدم ثبوتها ـ كما عرفنا ـ وبه قال أكثر

---

(1) إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه متباينة:
1 ـ المطابقة ـ كدلالة لفظ الإنسان على تمام معناه.
2 ـ التضمن: كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده، أو الناطق وحده.
3 ـ الالتزام: كدلالة لفظ الدواة على القلم، والسقف على الحائط، والإنسان على قابل ص. نعة الكتابة.
ثم إنّ اللزوم قسمان: ذهني كدلالة العمى على البصر، وخارجي كدلالة الزنجية على السواد والمعتبر في الدلالة الالتزامية هو اللزوم الذهني وهو قسمان: بيّن وغير بيّن، والبيّن قسمان: بيّن بالمعنى الأعمّ: وهو الذي يحتاج الذهن في الجزم بالملازمة إلى استحضار اللازم والملزوم والنسبة بينهما مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانية فإنّ الذهن لو تصور الاثنين قد يغفل عن أنها نصف الأربعة، أو ربع الثمانية ولكن إذا تصور أيضاً الثمانية وتصور النسبة بينهما جزم أنها ربعها.، وكذا لو تصور الأربعة والنسبة بينهما جزم أنها نصفها، ومن هذا القسم دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدماته، فالعقل بعد تصوّر وجوب ذي المقدمة ومعنى المقدمة ولا بديّة الاتيان بها لتحصيل ذيها يقطع بلزم الثاني للأول وعدم انفكاكه عنه من دون حاجة إلى توسط شيء آخر.
وبين بالمعنى الأخص: وهو الذي لا يحتاج فيه الذهن إلى ذلك بل يلزم من استحضار الملزوم في الذهن استحضار اللازم بلا حاجة إلى توسط شيء آخر.
وغير البيّن: وهو الذي لا يكفي فيه استحضار اللازم والملزوم والنسبة بينهما للجزم بالملازمة، بل لا بد من إقامة دليل عليه، انظر: المستصفى، ج.1، ص.20، ومعيار العلم، هامش، ص.46، والمنطق للمظفر، ج.1، ص.99، وأصول الفقه، ج.1، ص.79، ج.2، ص.260، والقوانين، ص.43، وتيسير التحرير، ج.1 ص.81.

(2) انظر: المعالم، ص.61، والكفاية، ج.1، ص.139.

المتأخّرين، وجميع المعاصرين من محققي الإماميّة «وهو الحقّ»[1].

قال صاحب الحاشية محمد تقي: «هذه المسألة، إنّما ترتبط بالأوامر من جهة مدلولها، الذي هو الوجوب فلا اختصاص لها بالأوامر»[2].

وقال صاحب العناية: «ليس الكلام في دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدّمته، كما يظهر من صاحب المَعالِم ـ ره ـ كي تكون المسألة لفظيّة»[3].

نعم، قد يكون مع من أدخل هذه المسألة في مباحث الألفاظ بعض الحقّ، فيما إذا كان يرى، أنّ المُلازمة فيها بيّنة بالمعنى الأخصّ، ولكن الحق، أنّ المُلازمة في مقدّمة الواجب بيّنة بالمعنى الأعمّ[4].

وعليه، فلا وجه لاعتبارها مسألة لفظيّة.

كما يتّضح لنا أيضاً، مرجوحيّة رأي من قال، الترتيب الطبيعي يقضي بأن تكون مقدّمة الواجب، ملحقة بالمسائل المذكورة في المبادئ الأحكاميّة[5]، كما صنع الكثير من المتقدّمين من الإماميّة، وأهل السنّة

(1) انظر: العناية، ج.1، ص.281، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.274، ومصابيح الأصول، ج.1، ص.291.
(2) هداية المسترشدين، ص.180.
(3) العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.281.
(4) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.260، والقوانين، ص.43.
(5) المراد بالمبادئ الأحكامية: هو معرفة حالات الأحكام الشرعيّة من تقسيمها إلى الوضعية والتكليفية وأن الأحكام الوضعية هل هي منتزعة من التكليفية أو مستقلة في الجعل وغير ذلك من حالاتها وعوارضها.
قال صاحب العناية، ج.1، ص.5 «المبادئ الأحكامية هي المسائل الباحثة عن حقيقة الحكم وماهيته أو عن حالته وعوارضه» وقال صاحب أجود التقريرات، ج.1، ص.8: «وهي التي يبحث فيها عن حال الأحكام بما هي من كونها استقلالية أو انتزاعية ومن حيث اشتراطها بشروط عقلية وغير ذلك».

وقالوا، إنّ من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعي، وتقسيمه إلى الوضعي والتكليفي، وتنويعه إلى الأنواع الخمسة المعروفة؛ تحقيق لوازمه من حيث إنّ الوجوب المتعلق بشيء، يستلزم وجوب مقدّماته[1].

والحق أنّه نظرٌ صائب، ورأيٌ سديد، فلو لم تكن فيها جهة أصوليّة عقليّة راجحة، ولو لم يكن المتأخرون والمعاصرون، قد ميزوا الملازمات العقليّة، وأفردوها في قسم مستقل بها، لكان من الترتيب الطبيعي حقاً، أن تكون مقدّمة الواجب ملحقة، بالمسائل المذكورة في المبادئ الأحكاميّة.

الأمر الثاني:

ينبغي لتوضيح وجوب المقدمة المقدمّة الذي هو محل النزاع الإشارة إلى بعض تقسيمات الواجب.

إنّ للواجب أقساماً عديدة باعتباراتٍ مختلفة، والذي يعنينا منها هنا، أربعة أقسام.

1 ـ الواجب النفسي والغَيري.

2 ـ الواجب الأصلي والتَّبَعي.

3 ـ الواجب التعبّدي والتوصّلي.

4 ـ الواجب المُطْلَق والمَشْرُوط.

أولاً ـ الواجب النفسي والغيري

الواجب النفسي: هو «ما وجب لنفسه، لا لأجل واجب آخر» كالصلاة، والصوم.

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 37، وهداية المسترشدين، ص. 180.

الواحب الغيري: هو «ما وجب لواجب آخر» كالوضوء. فإنّه إنّما وجب مقدّمة، لواجبٍ آخر وهو الصلاة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة، لما وجب الوضوء، وهذا هو التعريف المشهور لهما[1].

وأورد عليه: بأن لازم هذا التعريف صيرورة جل الواجبات غيرية؛ لأنّ الغرض منها تحصيل المصالح المترتبة عليها بناء على ما ذهب إليه جمهور المسلمين من تَبَعّية الأحكام للمصالح والمفاسد.

ومن ثمّ عدل صاحب الكفاية عن هذا التعريف، وذهب إلى أنّ إيجاب الفعل، إن كان منشؤه حُسن الفعل في حدّ ذاته، فهو واجبٌ نفسي، ولو فرض كونه مقدّمة لما يلزم تحصيله أيضاً.

وإن كان منشؤه كونه مقدّمة لما يجب تحصيله، فهو واجب غيري، ولو فرض كونه مشتملاً على حُسن ذاتي، كما هو الحال في الطهارات الثلاث[2].

ودفع: بأنّه يلزم مما ذكر أن لا يكون شيء من الواجبات متمحّضاً في النفسيّة؛ وذلك لأنّ حُسن الأفعال لا يكون ذاتّياً في الأغلب، بل لأجل ما يترتب عليها من المصالح، وعليه فإنّ كان إيجابها ناشئاً من كونها مقدّمة لما يترتب عليها من المصالح.

فالإشكال باقٍ على حاله، وهو (أن تكون جلّ الواجبات، واجبات غيريّة).

وإن كان إيجابها ناشئاً من كونها حَسَنة في ذاتها، مع قطع النظر عمّا

---

(1) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.166؛ وأصول الفقه للمظفر، ج.1، ص.77؛ هداية المسترشدين، ص.181؛ ومناهج الأحكام، ص.48.

(2) انظر: الكفاية، ج.1، ص.171؛ والعناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.344؛ ومصابيح الأصول، ج.1، ص.350.

يترتب عليها من المصالح، فيلزم أن لا يكون هذا الوجوب متمحّضاً في النفسيّة، ولا في الغيريّة لاشتماله على ملاكيها.

فإنّه من جهة كونه مقدّمة لما يترتّب عليه من مصالح، يكون واجباً غيريّاً، ومن جهة كونه ذاتياً، يكون واجباً نفسيّاً كما في أفعال الحج، فإنَّ المتقدّم منها واجب لنفسه، ومقدّمة للمتأخّر، وعليه فلا وجه لهذا التقسيم.

ثمّ إنّ دعوى الحُسن الذاتي في جميع الواجبات النفسيّة غير صحيح؛ لأنّ كثيراً منها ليس لها حُسن ذاتي، كالصوم والحج والزكاة، نعم، الأمر بها كشف عن وجود مصلحة فيها. وأمّا العقل فقد حسن الإتيان بها باعتبارها طاعة لله تعالى[1]، ثمّ إنّ علم هذا الواجب نفسي أو غيري، عمل على طبقة بدون تردّد، أما إذا شك في واجب هل هو نفسي أو غيري؟ فالأصل هو نفسية الواجب؛ لأنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسيّة، ما لم تثبت الغيريّة، وهو المشهور[2].

ثمّ لا يخفى أنّ وجوب المقدّمة، الذي هو محلّ النزاع في بحثنا هذا ـ على فرض القول به ـ وجوب غيري، ولا يكون نفسّياً بحال.

الثواب والعقاب على (الواجب الغيري)

لا أشكال في ترتب الثواب ـ استحقاقاً أو تفضّلاً ـ [3] على امتثال

(1) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 345/ مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 350.

(2) انظر: الكفاية، ج. 1، ص. 116/ أصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 77.

(3) اختلف العلماء في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجبات النفسية، فذهب جماعة إلى أنه يكون من قبيل «التفضّل»؛ بمعنى أن المكلف إذا امتثل أمر الشارع تعالى، وأطاعه حق طاعته، فإنه تعالى يتفضل عليه بالمَثُوبة «وهو الحق» وذهب آخرون ـ والظاهر أنهم الأكثرون ـ إلى أنه يكون من قبيل «الاستحقاق».

وهؤلاء إن أرادوا بالاستحقاق، أن المكلف يصبح بامتثاله للواجب صاحب حق على=

الواجبات النفسيّة، كما لا أشكال في ترتب العقاب على عصيانها.

وإنّما الإشكال في ترتب الثواب والعقاب على امتثال الواجبات الغيريّة وعصيانها، فذهب البعض إلى ترتبّهما مطلقاً، وصار آخرون إلى عدم ترتبّهما مطلقاً، وفصل جماعة فقالوا بترتبهما على الواجبات الغيريّة الأصليّة، أي المستفادة من خطاب كالغسل واستقبال القبلة، دون الواجبات الغيريّة التبعيّة أي المستفادة تبعاً، كغسل جزء من الرأس، لغسل الوجه وفصَّل آخرون بين الثواب والعقاب، فقالوا بترتب الثاني دون الأوّل[1].

والظاهر من كلام حجّة الإسلام الغزالي، وابن قدامة المقدسي العكس أي ترتّب الأوّل دون الثاني[2]، وهو الحق.

وقد ذهب كلّ من صاحب التقريرات، وصاحب الكفاية إلى القول الثاني؛ أي عدم ترتّب الثواب والعقاب على الواجبات الغيريّة مطلقاً، وتبعهما كثير ممن تأخّر عنهما كالمحقّق الاصفهاني، والمحقّق النائيني.

واستشهدا على ذلك بحكم العقل؛ بمعنى أنّ المكلّف إذا أتى بالواجب مع مقدّماته، لم يستقل العقل إلاّ بترتّب ثواب واحد.

وإذا ترك الواجب بترك مقدّماته، لم يستقل العقل إلاّ بترتّب عقاب واحد.

= الشارع بحيث لو منعه حقه عد ظالماً ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ فهذا غير صحيح قطعاً؛ لأن الشارع هو صاحب الحق على المكلف بالطاعة والعبادة، ولو قلنا بأن المكلف ذو حق أيضاً لزم التسلسل وهو باطل.

وإن أرادوا بالاستحقاق، أن المكلف إذا امتثل الواجب، فإنّ الشارع لو تفضل عليه بالمثوبة، لوقعت في محلها، فهو صحيح، ولكنه عين التفضل، فيرجع النزاع بناء عليه لفظياً ليس إلا.

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص.68، والعناية في شرح الكفاية، ج.ص.353.

(2) انظر: المستصفى، ج.1، ص.46، وروضة الناظر، ص.19.

أما ما ورد من الآيات والآثار، التي تدلّ على ترتّب الثواب على خصوص بعض المقدّمات، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1].

فقد أولاها بما حاصله أنّ الآيات والآثار الظاهرة في ترتّب الثواب على المقدّمات، أما أن تكون محمولة على التفضّل، أو على توزيع ثواب ذي المقدّمة على المقدَّمة أيضاً، وكلّما ازدادت المقدّمات، ازداد ثواب ذيها لصيرورته حينئذٍ من أفضل الأعمال، حيث صار من أشقّها[2].

ثمّ إنّه بناءً على ما هو الحق من ترتّب الثواب، على امتثال الواجبات الغيريّة دون العقاب على عصيانها، فهل يكون الآتي بالواجب ومقدّمته مستحقاً لثواب واحد على خصوص ذي المقدّمة «الواجب النفسي»؟ أو أكثر لإتيانه بالمقدّمة «الواجب الغيري» كما هو مختار الإمام الغزالي وابن قدامة المقدسي؟، وكلام صاحب التقريرات، وصاحب الكفاية لا يأبه.

أو يكون مستحقاً لثوابين؛ «أحدهما» على ذي المقدّمة، «وثانيهما» على مقدّمته، كما قرره المحقق الخوئي، لوجود مناط ترتّب الثواب في

---

(1) سورة التوبة، الآيتان: 120 و121.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص. 68، والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 356.

الواجب الغيري، وهو الانقياد، وإظهار الطاعة، بقصد التوصّل إلى الواجب النفسي، فكان الملاك الحاصل من الواجب الغيري، في عرض الملاك الحاصل من الواجب النفسي، فيستحق ثوابين. وحاصل ما أيدّ به رأيه هو: أنّ المكلّف لو أتى بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها، كمن سافر لغرض الحج، أو دخل الأرض المحتلّة، لغرض الجهاد، ثمّ لم يتمكّن من الإتيان بذي المقدّمة «الواجب النفسي» لمانع استحق الثواب على ما جاء به، وليس هذا إلاّ أنه انقاد بعمله، وأظهر الطاعة والإخلاص للشارع، فكان مستحقاً للثواب[1].

والمختار لي، هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي وابن قدامة، من زيادة ثواب ذي المقدّمة بامتثالها، واستحقاقه لثوابين على ما قرّره المحقّق الخوئي، ليس ببعيد وعدم ترتّب عقاب على عدم امتثال المقدّمة، سوى العقاب المستحق على ذيها.

ثانيها ـ الواجب الأصلي والتبَعِي

إنّ الواجب. إذا قيس وجوبه من جهة كونه مقصوداً بالإفادة من اللفظ، أو غير مقصود إلى أصلي وتبَعِي.

فالواجب الأصلي:

ما كان وجوبه مقصوداً بالإفادة مستقّلاً من اللفظ ـ كوجوبي الصلاة والزكاة، المقصودين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2].

---

(1) انظر: مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 260.

(2) انظر: القوانين، ص. 43؛ الفصول، ص. 82؛ والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 390؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 90؛ وهداية المسترشدين، ص. 181؛ ومناهج الأحكام، ص. 48؛ وتقرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 193.

والواجب التَّبَعِي:

ممّا لم يكن وجوبه مقصوداً بالإفادة من اللفظ، بل كان من توابع ما قصدت إفادته، كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّماته، فإنّ وجوب المقدّمة المتنازع فيه، هو وجوب تَبَعي لا أصلي؛ لأنّه ليس مقصوداً بالإفادة من اللفظ، وإنّما هو من توابع ما قصدت إفادته[1].

وبعبارة أخرى أن الواجب الأصلي: ما فهم من الكلام بدلالة العبارة، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ على وجوب الوضوء.

والتبعي: ما فهم من الكلام بدلالة الإشارة، كدلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ وآية ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.

قال صاحب مصطلحات الأصول: (إنّ الأصل هو الوجوب المقصود بالإفهام من اللفظ، والتبعي ما لم يقصد إفهامه منه، وأنّ فهمه السامع بمثل دلالة الإشارة[2]، ثمّ لا يخفي أنّ كلاً من الواجب النفسي والغيري قد يكون أصليّاً، وقد يكون تبعيّاً، وهذا يدعونا إلى بيان النسبة بين كلٍ من الأصلي والتبعي، والنفسي والغيري.

وهي: إنّ بين الأصلي والنفسي عمومٌ مطلَق، فإنّ الأصلي أعمّ، فكل نفسي يكون أصليّاً، وليس كلّ أصلي يكون نفسياً؛ لشموله للغيري أيضاً.

وبين الأصلي والغيري عموم من وجه، فقد يكون أصليّاً ولا يكون

---

(1) انظر: القوانين، ص. 43؛ الفصول، ص. 82؛ والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 390؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 90؛ وهداية المسترشدين، ص. 181؛ ومناهج الأحكام، ص. 48؛ وتقرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 193.

(2) مصطلحات الأصول، ص. 196.

غيريّاً، كالأصلي النفسي، مثل: وجوب الصلاة، وقد يكون غيرياً ولا يكون أصليّاً، كالتبعي، مثل: وجوب المقدّمة وقد يكون أصليّاً وغيريّاً معاً، مثلما إذا أمر الشارع بالصلاة والغسل؛ لأنه مما تتوقف عليه الصلاة، فوجوب الصلاة والغسل أصلي، مع أنّ الأوّل نفسي، والثاني غيري.

وبين التبعي والغيري، عُموم مُطلَق، فإنّ الغيري أعمّ، فكل تَبَعي يكون غيرّياً، وليس كلّ غيري يكون تبعيّاً؛ لأنّ الوجوب الغيري، قد يكون مقصوداً بالإفادة، مستقّلاً من اللفظ بخلاف التبعي، فإنّ وجوبه يفهم تبعاً، ولا يكون مقصوداً من اللفظ على نحو الاستقلال.

ثالثاً: الواجب التعبّدي والتوصّلي

التعبّدي: ما لا يكون الداعي للأمر به معلوماً للمأمور.

التوصّلي: بخلافه، أي ما كان الداعي للأمر به معلوماً للمأمور.

أساس التسمية:

هو كون الغَرَض والداعي للأمر معلوماً، أو غير معلوم لدى المأمور. فإنّ كان معلوماً وامتثله المأمور بداعي تحصيل ذلك الغرض سمي «تَوصّليّاً».

وإن لم يكن الغرض معلوماً، وامتثله المأمور بداعي التعبّد فقط، سمي «تعبّدياً».

وهو المشهور لدى المتقدّمين من الفقهاء، وقد انتقده كثير من المتأخّرين؛ بحجّة أنّ كثيراً من التوصلّيات غير معلومة الغَرَض ـ أي العلّة التي صارت سبباً للأمر ـ كتوجيه الميّت حال الاحتِضَار إلى القبلة.

قال صاحب التقريرات: إنّه «غير منعكس لخروج جملة من

التوصلّيات، التي لا يعلم وجه المصلحة فيها، فضلاً عن انحصارها في شيء»[1].

وقال صاحب منتهى الأصول «لا شك أنّ أكثر المِلاكات، غير معلومة حتى في التوصلّيات»[2].

وقال الشيخ المظفر: «التعريف غير صحيح، إلاّ إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبّدي والتوصّلي»[3].

الواجب التعبّدي والتوصّلي عند المتأخّرين

التعبّدي:

ما شرع لغرض التقرّب به إلى الله تعالى فقط، كالصلاة، والصوم والحج ونحوها، وسمي بالتعبدي، لأنّ الغرض منه لا يحصل، والأمر به لا يسقط، إلاّ أن يأتي به المأمور، بقصد القربة إلى الله تعالى، وامتثالاً لأمره[4].

التوصّلي:

بخلافه، أي ما شرّع لأجل مصالح وأغراض، ولم يكن أصل تشريعه، لغرض التقرب به إلى الله تعالى، كأداء الدين، وتطهير الثوب والبدن، والإنفاق على الزوجة، وصلة الرّحم وإنقاذ الغريق، وتكفي الميّت ودفنه، ونحو ذلك.

---

(1) مطارح الأنظار، ص. 59.
(2) منتهى الأصول، ج. ص. 127.
(3) أصول الفقه، ج. 1، ص. 69.
(4) مطارح الانظار، ص. 59؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 212؛ منتهى الأصول، ج. 1، ص. 127؛ مصطلحات الأصول، ص. 191؛ والقوانين، ص. 44.

وسمي بالتوصّلي: لأنّ الأمر به يسقط بإتيانه بأي داع. سواء أكان بداعي القربة، أم بغيره، فإنّ أتى به المأمور بقصد القربة، وامتثالاً للأمر، دخل تحت عنوان الطاعة، واستحق عليه المثوبة. وإنّ أتى به بداعٍ آخر، لا بقصد القربة، سقط الأمر ولكن لا مثوبة[1].

ومعلوم أنّ المكلّف يجب عليه امتثال الأمر سواء أكان تعبديّاً أم توصليّاً، نعم، فيما إذا كان الأمر تعبّديّاً يجب عليه الإتيان به بقصد القربة.

ولكن على فرض أنّ المكلّف تردّد وشك، في أنّ هذا الواجب، هل هو تعبدّي أو توصّلي؟ فما الأصل في ذلك؟

وقع خلاف شديد بين الأصوليّن في ذلك، فذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون توصليّة؛ لأنّ الآمر إذا اكتفى بإطلاق الأمر، ولم يلحقه بما يكون بياناً له ـ وكان في مقام البيان ـ ولم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنّه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في، الغرض، وإلا لبيَّنه بأمرٍ ثان.

وعليه، فالأصل في الواجبات أن تكن توصّلية، ما لم يثبت دليل خاص على عباديتّها[2]. وذهب آخرون إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّة ـ من باب الاحتياط ـ إلاّ أن يقوم دليل خاص على عدم دخل القربة في المأمور به، واستدل هؤلاء بعدة وجوه، منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[3] وقوله (ص) «**إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكل امرئٍ ما نوى**».

---

(1) مطارح الانظار، ص. 59؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 212؛ منتهى الأصول، ج. 1، ص. 127؛ مصطلحات الأصول، ص. 191؛ والقوانين، ص. 44.

(2) مطارح الأنظار، ص. 60.

(3) المصدر نفسه.

فإنّ ظاهر هذه النصوص، وأمثالها يدل على لزوم قصد القربة في جميع الواجبات، إلاّ ما خرج منها بدليل[1]، وهو الأقرب للحقّ عندي، وإنّ كان الأوّل هو المشهور.

رابعاً: الواجب المُطلَق والمشروط

إنّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر، خارج عن الواجب، فلا يخلو إمّا أن يكون متوقّفاً على ذلك الشيء، أو لا.

فإن كان وجوبه يتوقف على ذلك الشيء الخارج، كأن يكون هذا الشيء شرطاً في وجوبه، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، ووجوب الزكاة بالنسبة إلى حولان الحول، يسمّى «الواجب المشروط» أو المقيّد، لأنّ وجوبه مشروط بحصول ذلك الشيء؛ ولذا لا يجب الحجّ، إلاّ عند حصول الاستطاعة، ولا تجب الزكاة إلاّ عند حولان الحَوْل.

وإن كان وجوبه لا يتوقّف على شيء آخر، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى قطع المسافة، ووجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء يسمّى «الواجب المُطلَق»، لأنّ وجوبه غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج، وإنّ كان وجوده يتوقّف عليه[2].

ثمّ إنّ المطلق والمشروط أمران إضافيّان، فقد يكون واجباً مطلقاً بالنسبة إلى شيء، ومشروطاً بالنسبة إلى شيء آخر[3].

فصلاة الظهر ـ مثلاً ـ مشروطة بالنسبة إلى الزوال. مطلقة بالنسبة إلى ملك النصاب، والزكاة بالعكس مطلقة بالنسبة إلى الزوال، مشروطة

(1) مطارح الأنظار، ص60.
(2) (3) انظر: مطارح الانظار، ص. 43؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 300؛ أصول الفقه للمظفر، ج. 1، ص. 87؛ والقوانين، ص. 42.

بالنسبة إلى ملك النصاب، ولا يخفى أنّ كلّ واجب يكون مشروطاً بالنسبة إلى الشروط المعتبرة في التكليف. وهي البلوغ، والعقل، والقدرة.

قال صاحب الكفاية: «الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان لا حقيقيّان، وإلاّ لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل، فالحري أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإنّ كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس»[1].

ولا يخفى أنّ الشخص إن علم أنّ هذا الواجب مطلب أو مشروط، عمل على طبقه بدون تردّد، أما إنّ شك في واجب، هل هو مطلق أو مشروط؟ فالأصل هو الإطلاق؛ لأنّ الأمر المطلق حقيقة في الواجب المطلق للتبادر، ولأصالة عدم التقيّد، وهو المشهور.

وذهب آخرون إلى أنّه مشترك بينهما، فيلزمه التوقّف حتى يظهر له دليل خارجي[2].

الأمر الثالث:

في أنّ وجوب المقدّمة المتنازع، فيه هل هو وجوب عقلي أو شرعي؟ وعلى تقدير أنّه شرعي، فهل هو نفسي أو غيري، أصلي أو تبعي، تعبّدي أو توصّلي؟ أشرت سابقاً إلى أنّ وجوب المقدّمة عقلاً، ليس موضوعاً للشك والنزاع بين العقلاء، فضلاً عن العلماء ضرورة أنّ العاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيء، وكان حصوله يتوقّف على

(1) الكفاية، ج. 1، ص. 151.

(2) انظر: القوانين، ص. 62، مطارح الأنظار، ص. 45، مناهج الأحكام، ص. 53، هداية المسترشدين، ص. 183.

مقدّمات، إنه لا بدّ له من تحصيل تلك المقدّمات، ليتوصّل بها إلى فعل ذلك الشيء الواجب.

وقلت إنّ هذه (اللّابدّية العقليّة) لا مجال لإنكارها، أو الشك فيها؛ لأنّ إنكارها يؤدي إلى إنكار نفس المقدّمة ـ كما يقول صاحب الفصول وصاحب التقريرات والمحقق الخوئي[1] ـ وهو خلاف المفروض.

وإنّما الذي وقع فيه النزاع بين الأصوليّين، هو استلزام الوجوب العقلي للوجوب الشرعي؛ بمعنى أنّ العقل بعد أن يحكم بوجوب المقدمة. (أي يدرك لزومها)، هل يحكم بوجوبها أيضاً، عند من أمر بذي المقدّمة أو لا؟

ثمّ لا ينبغي التوهّم، أنّ الوجوب المتنازع فيه إنّما هو صحة اسناد الوجوب النفسي الثابت، لذي المقدّمة أولا بالذات، وإلى المقدّمة ثانياً بالعرض والمجاز.

ولأنّ هذا بالإضافة إلى أنّه بحث لُغَوي، فإنّ الوجوب بالعَرَض ليس وجوباً يزيد على اللاّبدّية العقليّة ـ كما يقول الشيخ المظفر ـ[2] حتى يكون موضعاً للشك والنزاع بين العلماء.

كما إنّه ليس الوجوب المتنازع فيه الوجوب الاستقلالي (الأصلي) الناشئ عن وجوب ذي المقدّمة[3]؛ لأنّ هذا الوجوب يقتضي التفات الآمر إلى المقدّمة (أي ملاحظة المقدّمة عند إيجاب ذيها) وكثيراً ما لا

(1) انظر: الفصول، ص. 83، مطارح الأنظار، ص. 79، أجود التقريرات، ج. 1، ص. 213؛ تقرير شيخ الإسلام، على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 193.

(2) (3) انظر: أصول الفقه، ج. 2، ص. 264؛ ومطارح الأنظار، ص. 79؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 213؛ تقرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 289؛ منتهى الأصول؛ ج. 1، ص. 76؛ الفصول، ص. 83؛ هداية المسترشدين، ص. 184.

يلتفت الآمر إلى نفس المقدّمة لغفلة منه مثلاً[1]، ولوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّماته وجوباً استقلاليّاً، وعليه فلا وجه لما ادّعاه المحقّق القمي، من أنّه يلزم من وجوب شيء وجوب مقدماته وجوباً أصليّاً[2].

وواضح، أنّ وجوب المقدّمة الذي هو محل النزاع ليس هو الوجوب التعبّدي؛ لأنّ المقدّمة إنّما وجبت أصلاً، للتوصّل إلى تحصيل ذيها.

نعم، قد تكون نفس المقدّمة عبادة بمعنى؛ أنّها توصل إلى ذيها، فيما إذا أتى بها المكلف بقصد القربة.

وعليه: فإنّ وجوب المقدّمة الذي صار محلاً للنزاع، إنّما هو الوجوب الشرعي الغيري التبعي، التوصّلي.

قال صاحب الفصول: «لا نزاع في وجوب المقدّمة بمعنى اللزوم واللاّبديّة، إذ إنكار ذلك، يؤدي إلى إنكار كون المقدّمة مقدّمة، كذلك لا نزاع في عدم تعلّق الخطاب الأصلي بها، بحيث يكون الخطاب بالشيء خطاباً بأمرين به وبمقدّمته، لظهور أنّ معنى أفعل؛ ليس إلا طلب الفعل فقط، دون ذلك مع طلب مقدّماته، ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة أنّ مطلوبيّة شيء لنفسه، لا توجب مطلوبية ما يتوقّف عليه لنفسه أيضاً، وإنّما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري التبعي»[3].

(1) المفروض في الآمر ـ هنا ـ أن يكون أعم من الشارع، وإلا لما ص.ح نسبة الغفلة إليه ـ تعالى ـ قال ص.احب القوانين ص.42: «النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ أفعل وما في معناه أيضاً، كالإجماع والعقل وغيرهما».

(2) انظر: القوانين، ص.43؛ وهداية المسترشدين، ص.184.

(3) الفصول، ص.83، وانظر: ص.86.

وقال صاحب الحاشية: «الحق في تحرير محل النزاع، أن يقرّر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي»[1].

وقال صاحب التقريرات: «ما ينبغي أن يكون مورد النزاع، هو الوجوب التبعي الغيري»[2].

وقال صاحب القوانين: «إنّ وجوب المقدّمة من التوصلّيات»[3].

وقال صاحب المناهج: «إنّ الوجوب الذي وقع الخلافة فيه هو الشرعي، وإما العقلي بمعنى اللاّبدّية فلا نزاع في ثبوته، وادّعى الإجماع على عدم الخلاف فيه جماعة»[4].

الأمر الرابع: في تقسيمات المقدّمة

المقدمة:

هي مطلق ما يتوقّف عليه الشيء، ولها تقسيمات مختلفة باعتبارات متفاوتة.

أولاً: تقسم إلى مقدمة وجوب، ومقدمة وجود

مقدّمة الوجوب: وهي ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، سواء أكانت شرطاً. كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وحولان الحول بالنسبة إلى الزكاة، واكتمال العدد بالنسبة إلى صلاة الجمعة أو سبباً ـ كالوقوف بالنسبة إلى الصلاة والصوم، والنصاب بالنسبة إلى الزكاة، ويسّمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط» أو «الواجب المُقَيّد».

مقدّمة الواجب: وتسّمى مقدّمة الوجود أو الصحّة: ما يتوقّف عليها وجود الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج،

(1) هداية المسترشدين، ص. 185.
(2) مطارح الأنظار، ص. 80.
(3) القوانين، ص. 44.
(4) مناهج الأحكام، والأصول، ص. 49.

ووجود العدد المطلوب في المسجد بالنسبة إلى صلاة الجمعة.

ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المُطلَق» لعدم تقييد الوجوب بها ومحل النزاع ـ هنا ـ إنّما هو في مقدّمة الواجب، أعني مقدّمة الوجود، دون مقدّمة الوجوب فإنّ المكلّف لا يجب عليه ـ بالاتفاق ـ[1] تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، ولا تحصيل الوقت والنصاب لأجل الصلاة والصوم ـ مثلاً ـ.

إذ من الواضح أنّه قبل حصول ما يتوقّف عليه الوجوب، سواء أكان سبباً أم شرطاً، لا تكليف ولا وجوب، حتى يُقال بلزوم تحصيل مقدّماته.

وبعد حصول ما يتوقّف عليه الوجوب، لا وجه لإيجاب تحصيله، فإنّه يكون حينئذٍ من باب تحصيل الحاصل.

قال صاحب التقريرات: «لا شك في دخول مقدّمة الوجود في النزاع، وخروج الوجوب، إذ لا يعقل أن تكون مقدّمة الوجوب واجبة، لأنّ وجوب ذيها متفرع على وجودها، فما لم توجد، لم يتحقق وجوب، وعلى تقدير وجودها لا يعقل وجوبها لامتناع طلب الحاصل»[2].

ثانياً: وتقسيم مقدّمة الوجود إلى قسمين: داخليّة وخارجيّة

المقدّمة الداخليّة: وهي جزء الواجب المركّب، كالركوع والسجود، والقراءة بالنسبة إلى الصلاة وإنّما اعتبروا الأجزاء التي يتركب منها

---

(1) انظر: تقرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 192، وأصول الفقه للخضري، ص. 50، والقوانين، ص. 42، والأحكام للآمدي، ص. 57، ومصابيح الأصول، ج. 1، ص. 295.

(2) مطارح الأنظار، ص. 41.

الواجب، مقدمات لأجل أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه، فكل جزء منها، يعتبر مقدّمة للمركّب، وإنّما سمّيت «داخليّة»؛ لأجل أنّ الجزء داخل في حقيقة المركبة وماهيته.

المقدّمة الخارجيّة: وهي كل ما يتوقّف عليه وجود الواجب، وله وجود مستقل، خارج عن وجود الواجب، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة لأداء الشك، والحقّ إنّ النزاع إنّما هو في خصوص القسم الثاني أعني، المقدّمة الخارجيّة، دون المقدّمة الداخليّة.

وذلك لأنّ الأجزاء الداخلة في حقيقة المركّب وماهيّته، إنّما تجب بنفس وجوبه لوضوح اتحاد المركّب مع جميع أجزائه، وإنّه عينها، فالصلاة ـ مثلاً ـ واجب مركّب والركوع جزء، والسجود جزء، والقراءة جزء، وهكذا.

نعم، أنّ المركّب إنّما يجب بوجوب نفسي استقلالي، وكل جزء من أجزائه، إنّما يجب بوجوب نفسي ضمني (أي في ضمن وجوب المركّب)، وقد أوضحت سابقاً، أنّ وجوب المقدّمة المتنازع فيه، إنّما هو وجوب غيري تبعي.

قال صاحب التقريرات: (لعلّه لا نزاع في وجوب أجزاء الواجب، وبعد القول بوجوب الكلّ يلزم وجوب الأجزاء، ومن هنا حكم بعضهم بخروج المقدّمة الداخليّة من النزاع[1].

وقال صاحب الكفاية: «لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع كما صرّح به بعض، وذلك لما عرفت[2] من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً فتكون واجبة

---

(1) مطارح الأنظار، ص. 39.

(2) ما أشار إليه ـ هنا ـ هو ما ذكره قبل هذا الكلام، رداً على ما أنكر تسمية جزء المركب مقدمة له، وذلك لوجهين: =

بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكون واجبة بوجوب آخر»[1].

وقال صاحب منتهى الأصول: «المقدّمات الداخليّة، أي أجزاء المركّب المأمور به، حيث أنه لا وجود لها غير وجود ذيها، أي المركّب الكل، فتكون واجبات نفسيّة ضمنيّة بعين وجوب الكلّ، فلا مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغيري»[2].

وقال الشيخ تقي الدين «الفتوحي» «أمّا أن يكون ما لا يتم الواجب، إلاّ به جزءاً من الواجب المُطلَق، كالسجود في الصلاة فهذا لا خلاف فيه؛ لأنّ الأمر بالماهيّة المركّبة، أمرٌ بكل جزءٍ من أجزائها»[3].

ثمّ إنّ المقدّمة الخارجيّة عدّة أقسام:

منها «السبب» وهو ما يلزم من وجوده وجود المسبّب، ومن عدمه عدمه[4].

= 1 - إن المفروض في المقدمة أن تكون سابقة على ذيها، كما هو مقتضى تسميتها، ولأجزاء ليست سابقة عليه بل هي نفسه.

2 - إن المفروض في المقدمة أن تكون غير ذي المقدمة ليترشّح الوجوب الغيري منه إليها ـ على فرض ثبوت الملازمة ـ والأجزاء ليست مغايرة لذي المقدمة بل هي عينه، وهو الحق؛ لأن تسمية الأجزاء الداخلية كالركوع والسجود مقدمة لا يخلو من غرابة فأجاب: «لأن المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايرة بينهما» وقد شرح ص.احب العناية، ج.1، ص.283 هذه العبارة بقوله: «إن المقدمة الداخلية هي الأجزاء بالتمام بما هي هي ولابشرط، والواجب هو الأجزاء بشرط الاجتماع والاتصال بعضها ببعض فتكون المقدمة سابقة على ذيها ولو رتبة، ومغايرة معه ولو اعتباراً».

(1) الكفاية، ج.1، ص.140، وانظر: مصابيح الأصول، ج.1، ص.296، والفصول، ص.86.

(2) منتهى الأصول، ج.1، ص.283، وانظر: مصابيح الأصول: ج.1، ص.296.

(3) شرح الكوكب المنير، ص.112.

(4) انظر: القوانين، ص.42، علم أصول الفقه، ص.117/118، ومباحث الحكم، ص.136/144 ومناهج الأحكام، ص.48، وشرح جمع الجوامع، ج.1، ص.94، وجـ2، ص.20.

أنواعه: قد يكون السبب، سبب وجوب، كشهود هلال رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾.

وقد يكون سبب وجود، وهذا لا يخلو إمّا أن يكون مقدوراً للمكلّف، أو غير مقدور.

فالأول: مثل ـ عقد البيع أو الزواج بالنسبة إلى ترتّب آثارهما.

والثاني: ـ مثل ـ دخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة، والقرابة بالنسبة إلى الإرث والولاية، ولا يخفى أنّ ما يتوقّف عليه الوجوب، غير داخل في محل النزاع ـ لما تقدم ـ وكذلك ما يتوقّف عليه الواجب، وكان غير مقدور للمكلّف، والحق هو عودة غير المقدور إلى «الواجب المشروط»، فإنّ القدرة شرط في جميع التكاليف، كما هو معروف.

وعليه: فالذي يدخل في محل النزاع، إنّما هو السبب المقدور عليه، ومنه «الشرط» وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده(1)، مثل الزوجيّة بالنسبة إلى الطلاق، وواضح إنّه إذا لم توجد زوجيّة، لا يوجد طلاق، ولا يُلزم من وجود الزوجيّة وجود الطلاق، ومثل الشهود بالنسبة إلى صحّة النكاح، فإذا لم يوجد شهود لا يصحّ النكاح، ولا يلزم من وجود الشهود، وجود النكاح.

ومنها عدم المانع: أي عدم ما يمنع من تأثير السبب في المسبّب(2).

---

(1) انظر: القوانين، ص.42، علم أصول الفقه، ص.117/118، ومباحث الحكم، ص.136/144 ومناهج الأحكام، ص.48، وشرح جمع الجوامع، ج.1، ص.94، وجـ2، ص.20.

(2) انظر: علم أصول الفقه، ص.120؛ وانظر: شرح جمع الجوامع، ج.،1 ص.98؛ والعناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.287؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.282.

مثل عدم الأبوة بالنسبة إلى القِصَاص، فإنّ الأبوة مانعة من وجوب القصاص المسبّب عن القتل، فعدمها يكون من مقدّمات وجوده.

ومثل عدم اختلاف الدين بالنسبة إلى الإرث، فإنّ اختلافه مانع من الإرث المسبّب عن القرابة، فعدمه يكون من مقدّمات وجوده.

ومنها المُعِدّ: وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء، بدون أن يكون له تأثير فيه، ولا في تأثير السبب في المسبّب[1]، أو إن شئت فقل: هو ما يقرب المعلول من علّته، مثل: إجراءات السفر، بالنسبة إلى الحج في الوقت الحاضر.

قال صاحب الفصول: (والمراد بالمعدّ هنا، ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب، مع بقاء الاختيار معه على الفعل، كنقل الأقدام في الوصول إلى الحج)[2].

ومثّل له المحقّق الخوئي بصعود الدرجة الأولى، بالنسبة إلى الكون على السطح، ومثّل له صاحب العناية بإحضار الحطب وإحضار ما يقدح به وحفر الحفيرة بالنسبة إلى الإحراق[3].

والغَرَضَ من ذكر هذا التقسيم، هو توضيح رأي من فصل بين السبب وغيره، حيث قال البعض بوجوب السبب دون غيره وقال آخرون بالعكس. وسيأتي توضيح هذه الآراء عند ذكر مذاهب العلماء في المسألة.

---

(1) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.287؛ أجود التقريرات، ج.1، ص.215؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.282.

(2) الفصول، ص.83.

(3) انظر: حاشية أجود التقريرات، ج.1، ص.215، والعناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.287.

قال صاحب منتهى الأصول: «أمّا العلل التامة للواجب النفسي، أو الجزء الأخير منها، أو المقتضى له؛ بمعنى ما يكون الواجب رشحاً وأثراً له، أو الشرط له؛ بمعنى ما يكون متمّماً لفاعليّته للأثر المترتّب عليه، أو يكون موجباً لقابليّة المحل للتأثّر بذلك الأثر، أو عدم المانع أيضاً، كذلك أي كون موجباً لقابلية المحل للتأثّر.

أو المعدّات له، بمعنى ما يقرّب تأثير العلّة، في وجوب الواجب، فجميع ذلك داخل في محل النزاع، ويكون كلّ واحد منها واجباً بالوجوب الغيري، بناءً على ثبوت الملازمة»[1].

ثالثاً ــ وتقسم المقدّمة الخارجيّة أيضاً إلى ثلاثة أقسام:
عقليّة، وشرعيّة، وعاديّة

المقدّمة العقليّة: وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب توقّفاً عقليّاً، أي يستقل العقل بإدراكها، كالصعود بالنسبة إلى الكون على السطح، أوعلى القمر، وقطع المسافة بالنسبة إلى الكون في مكّة.

المقدّمة الشرعيّة: وهي ما يتوقَّف عليها وجود الواجب، توقّفاً شرعيّاً.

كالوضوء والتيمّم بالنسبة إلى الصلاة، وطهارة الماء والتراب بالنسبة إلى الوضوء والتيمّم، وتسمّى هذه المقدّمة أيضاً «الشرط الشرعي»، باعتبار أنّ تقييد الواجب بها، إنّما هو من قبل الشارع، ولا يمكن للعقل ان يستقل بدركه.

مثل قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ المستفاد منه شرطيّة الوضوء في صحّة الصلاة.

---

(1) منتهى الأصول، ج. 1، ص. 284.

ومثل قوله: (ص) (لا نكاح، إلاّ بولي) المستفاد منه شرطيّة الولي في صحّة النكاح.

المقدّمة العاديّة: وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بحسب العادة، كنصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح، وإعداد الصاروخ بالنسبة إلى الكون على القمر. وقد أرجع كثير من المحقّقين المقدّمة العاديّة إلى «العقليّة»[1] إن امتنع الوصول إلى الواجب بدونها ممن لا يمكنه خرق العادة، كالمثّالين المتقدّمين. أمّا إن أمكن الوصول إلى الواجب بدونها، إلاّ أنّ العادة جرت على الإتيان بها، قبل الواجب،

كارتداء الإمام الجبّة والعمامة ـ مثلاً ـ قبل الصعود إلى المنبر، وكإعداد الزاد، والتعرّف على الرفقة بالنسبة إلى الحاج.

فلا تكون داخلة في محل النزاع[2]، إذ لا وجه لوجوب خصوص مقدّمة بعينها، ما دام الواجب يمكن تحصيله بغيرها

ما لا يتم الواجب إلاّ به هل يوصف بالوجوب، أم لا؟

لقد حان وقت بيان مذاهب العلماء في هذه المسألة، التي تشعّب البحث فيها، وطال عند كثيرٍ من متأخّري الإماميّة.

والحق أنّ المسألةَ وَعِرَة والطرق ضيِّقة ـ كما قال الآمدي ـ [3] وإنّها من أدقّ مسائل علم الأصول ـ كما قال المظفّر ـ [4] لذا فهي ـ والحقّ

(1) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.220؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.284؛ مصابيح الأصول، ج.1، ص.296.
(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.289؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.284.
(3) قال الآمدي في الأحكام، ج.1، ص.57: «وبالجملة فالمسألة وعرة، والطرق ضيقة فليقنع بمثل هذا في هذا المضيق».
(4) قال المظفر في أصول الفقه، ج.2، ص.261: «إن هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً».

يقال ـ تحتاج إلى جردٍ أكبر، ومعاناة أطول فلنتقبّل نصيحة الآمدى ـ ره ـ ولنقنع بمثل هذا، في هذا المضيق، ولنكتفِ بذكر أهم مذاهب العلماء في المسألة، مع توجيه ما أمكن توجيهه منها، وبيان ما هو الأرجح.

مذاهب العلماء في المسألة

الأوّل: القول بالوجوب مطلقاً، وهو لجمهور العلماء من أهل السنّة، والمُعْتَزِلَة والإماميّة والزيديّة[1]، «وهو الحق»

الثاني: القول بعدم الوجوب مطلقاً، وهو لبعض الأصوليّين، واختاره بعض المتأخّرين والمعاصرين من الإماميّة[2]، كالمحقّق الأصفهاني، والمحقّق الخوئي، والسيّد الحكيم، والشيخ المظفّر.

الثالث: التفصيل بين السبب فيجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع، فلا يجب. وقد نسبه البعض إلى «الواقفيّة»، واختاره صاحب المَعَالِم[3].

الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي فيجب، وبين غيره؛ كالشرط العقلي والسبب فلا يجب، وهو منسوبٌ إلى إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب[4].

---

(1) انظر: الأحكام للآمدي، جـ1 ص. 75؛ حاشية البناني وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 193، والمستصفى، ج. 1، ص. 46، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 59، وتيسير التحرير، ج. 2، ص. 215، وشرح الكوكب المنير، ص. 12، والقوانين، ص. 44 وهداية المسترشدين، ص. 185، ومنتهى الأصول، ج. 1، ص. 292، والفصول، ص. 82، ومطارح الأنظار، ص. 83، والعناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 404، ومصابيح الأصول، ج. 1، ص. 399، أصول الاستنباط، ص. 66.

(2) انظر: بالإضافة إلى المصادر السابقة، هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 231، أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 291.

(3) انظر: المعالم، ص. 61 ـ 67، ومناهج الأحكام، ص. 49، بالإضافة إلى المصادر السابقة.

(4) انظر: المنتهى، ص. 26 والمختصر لابن الحاجب، ص. 38، وهداية العقول، ج. 1، ص. 357.

الخامس: التفصيل بين غير الشرط الشرعي، فيجب بالوجوب الغيري، أمّا الشرعي فيجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وهو منسوب إلى المحقّق النائيني ـ من متأخّري الإماميّة[1].

أولاً ـ أدلّة مذهب الجمهور

أشرت سابقاً إلى أنّ الحق هو ثبوت المُلازمة بين وجوب ذي المقدّمة، ووجوب مقدّماته مطلقاً؛ أي سواءً أكانت المقدّمة سبباً، أم شرطاً، أم غير ذلك. ممّا يتوقّف عليه وجود الواجب كالمُعِدّ، وعدم المانع، وسواء أكانت المقدّمة عقلية، أم شرعية، أو عادية، كما عليه جمهور العلماء ـ بل لقد ادّعى بالإجماع عليه، أكثر من واحد من الإماميّة ـ قال صاحب الحاشية «لا نعلم قائلاً بخلافه من الأصحاب، ممن تقدّم على المصنف»[2]، وحكاية الإجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة، ويُستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهيّة، أنّ ذلك من المسلّمات عندهم. وعن المحقّق الدواني دعوى الضرورة عليه، وربما يُستفاد ذلك من كلام المحقّق الطوسي،[3] أيضاً. وقد حكى الشهرة عليه جماعة[4].

وقال صاحب المناهج: «أعلم أنّ في وجوب المقدّمة وعدمه،

---

(1) انظر: أجود التقريرات ج. 1، ص. 215، وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 291.

(2) المصنف هو صاحب المعالم جمال الدين أبو منصور الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني المتوفي سنة 1011هـ.

(3) قال الشيخ الطوسي في العدة، ج. 1، ص. 70: «وإن كان الأمر مطلقاً، نظر فيه فإنّ كان لا يصح على وجه إلا بفعل آخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المأمور به وذلك نحو الأمر بالمسبب وهو لا يحصل إلا عن سبب، فلا بد من أن يكون السبب واجباً عليه، ألا ترى أنّ من أوجب على غيره إيلام غيره وذلك لا يحصل إلا عن ضرب فلا بد من أن يلزمه الضرب ليحصل عنده الألم».

(4) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، ص. 185.

أقوالاً وجوبها مطلقاً، وهو مذهب الأكثر، بل عليه إجماع أصحابنا)[1].

ولا يخفى أنّ الإجماع المدعى ـ هنا ـ إنّما هو على ثبوت المُلازمة ـ عقلاً ـ بين الواجب وجوباً نفسياً، ووجوب مقدّماته وجوباً غيريّاً، لما عرفنا في محل النزاع من أنّ الوجوب المتنازع فيه، إنّما هو ثبوت الوجوب الغيري، للمقدمة المترشّح من الوجوب النفسي، لذي المقدّمة.

ومن هنا، يتّضح لنا خروج ما استدلّ به الآمدي[2]، وغيره من قيام الإجماع، على وجوب تحصيل ما يتوقّف عليه الواجب، عن محل النزاع؛ لأن مؤدى ذلك هو أنّ وجوب المقدّمة، قد يكون بغير ما وجب به الواجب الأصلي. فقد عرفنا سابقاً، أنّ موجِب الواجب أعمّ من أن يكون اللفظ فقط (أي الأمر).

إذ قد يكون موجبه الإجماع، بدليل أنه ـ رحمه الله ـ استدل على وجوب تحصيل، ما أوجبه الشارع بالإجماع. وقد يكون الموجب العقل. كما عليه الإماميّة والمعتزلة وأبو منصور الماتريدي ـ على ما مر في المستقلاّت العقلية.

أمّا إخراج هذا الدليل، عن محل النزاع، بحجّة حصر الموجب في الأمر، والاستدلال بالإجماع، يقتضي المغايرة بين الواجب الأصلي، وبين الواجب التَبَعي، الناشئ عنه. فصحيح، من حيث اقتضاء الدليل المغايرة، وغير صحيح من حيث حصر الواجب في الأمر.

قال صاحب هذا الرأي ـ وهو صاحب التحرير، ووافقه عليه

(1) مناهج الأحكام، ص. 49.
(2) قال رحمه الله في أصول الأحكام، ج. 1، ص. 57: «انعقد اجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع، وتحصيله إنما هو يتعاطى الأمور الممكنة من الإتيان به».

صاحب التيسير: «واستدلالهم بالإجماع على وجوب التوصّل - إلى الواجب - في غير محل النزاع، لأنّ الموجب حينئذٍ - أي حين استدلّ بالإجماع، على أنّ الموصل إلى الواجب، واجب غير موجب الأصل - الذي هو الواجب الأصلي. فإنّ موجبه الأمر، وموجب ما يتوقّف عليه الإجماع»[1].

وقد استدل الجمهور، بالإضافة إلى الإجماع الذي أشرت إليه، بأدلّة كثيرة أوصلها صاحب التقريرات إلى اثني عشر دليلاً[2]. وكلها لا تخلو من مناقشة، ولعل أشهرها وإنّ لم يكن أسلمها الدليل المنسوب إلى أبي الحسين البصري، وهو: لو لم يكن ما يتوقّف عليه الواجب واجباً، لجاز تركه، وحينئذ فإنّ بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بالمِحال؛ لامتناعه حال عدم ما يتوقّف عليه، وإلاّ لزم خروج الواجب المطلق عن كونه مطلقاً، إلى كونه مشروطاً - وهو خلاف الفرض - وكل من قسمي اللازم، ظاهر البطلان.

وقد أصلح صاحب الكفاية هذا الدليل من ناحيتين[3]:

الأولى: أن يراد من التالي في الشرطية الأولى، عدم المنع الشرعي؛ أي لو لم يكن ما يتوقّف عليه الواجب واجباً، لم يمنع شرعاً تركه، لا الإباحة الشرعيّة، لعدم المُلازمة - عقلاً - بين نفي وجوب ما يتوقّف عليه الواجب، وبين الإباحة الشرعيّة، إذ قد يكون مستحبّاً - مثلاً - أو غير محكوم، بحكم شرعاً.

الثانية: أن يراد مما أضيف إليه الظرف في قوله، وحينئذ (الترك)؛ أي وحين تركه، فإنّ بقي الواجب.. إلخ، لا حين إن جاز تركه، لأنّه لا

---

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.217.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص.83.

(3) انظر: الكفاية، ج.1، ص.201، والعناية، ج.1، ص.408.

يُلزم من مجرد جواز تركه، التكليف بالمحال، على فرض بقاء الواجب.

قال: «وإلاّ فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهّم صدق قضيّة الشرطيّة الثانية»[1]. والحق: إنّ هذا الدليل من الفساد، بحيث لا يجدي معه أي صلاح ـ بدليل أنّه اعترض عليه بعد ذلك ـ وقد سبقه إلى محاولة ترميمه كثيرون، منهم الشيخ الأنصاري، حيث بيّن المراد من الجواز في الشرطية الأولى، مجرد اللاَّحَرَج، حيث قال: إنّ ارتفاع الوجوب، بوجوب عدم اللاّحرج في الترك، ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين. فالترك عند عدم الوجوب، يكون ممّا لا حرج فيه[2].

وبيّن أنّ المراد مما أضيف إليه الظرف؛ هو الترك على وجه الجواز؛ لأنّ جواز ترك المقدّمة مع وجوب ذيها. مما يترتّب عليه أحد المحذورين، بحسب الظاهر، وهما:

1 ـ التكليف؛ بما لا يُطَاق، أو بالمحال على فرض بقاء الواجب على وجوبه، إذ بقاؤه حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع.

2 ـ توقّف وجوب الواجب على مقدّمته، يلزم منه انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط، وهو خلاف الفرض.

وحاصل اعتراض صاحب الكفاية على هذا الدليل: إنّ ترك ما يتوقّف عليه الواجب، بمجرّد عدم المنع شرعاً، لا يوجب صدق قسمي اللازم. ولا يستلزم أحد المحذورين؛ لأنّا نختار عدم بقاء الواجب على وجوبه، مع الترك بمجرّد عدم المنع. لكن ذلك، كان من جهة عصيانه، لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان، لا من جهة ترخيص الشارع في الترك. وقد اختار ترك الواجب، بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع أنّ

(1) الكفاية، ج.1، ص.201.
(2) مطارح الأنظار، ص.84.

العقل أدرك لزوم الإتيان بالمقدّمة، وأرشد المكلّف إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب. نعم، لو كان المراد من جواز الترك، جوازه شرعاً وعقلاً، لزم أحد المحذورَين. إلاّ أنّ المُلازمة على هذا، في الشرطيّة الأولى، وهي (لو لم يكن ما يتوقّف عليه الواجب واجباً، لجاز تركه) ممنوعة، لوضوح عدم المُلازمة بين عدم وجوب المقدّمة شرعاً، وبين جواز تركها شرعاً وعقلاً، إذ قد تكون المقدمة غير محكومة بحكم فعلي شرعاً، مع كونها واجبة عقلاً[1].

وقد صاغ صاحب جمع الجوامع، وآخرون هذا الدليل، بصيغ أخرى.

حاصلها: إنّه لو لم يكن ما يتوقّف عليه الواجب واجباً، لجاز تركه، ولو جاز تركه، لجاز ترك الواجب، واللازم باطل، لأنّه فرض واجباً[2]. ويمكن دفعه أيضاً.

بمنع المُلازمة بين جواز ترك ما يتوقّف عليه الواجب، وبين جواز ترك الواجب؛ وذلك لأنّ تركه للواجب، بترك ما يتوقّف عليه، يكون حينئذٍ بسبب عصيانه لقدرته على الإتيان وتمكّنه منه. ولكنه اختار الترك مع حكم العقل، بلزوم الإتيان بكل ما يتوقّف عليه وجود الواجب.

وقد منع صاحب التحرير هذه المُلازمة أيضاً؛ وذلك لأنّه على فرض عدم ثبوت الوجوب التبعي للمقدّمة من الواجب الأصلي، فقد يثبت وجوبها، أو على حد تعبير صاحب التيسير (نفي جواز الترك)، بغير إيجاب الواجب.

وأفاد، إنّه لا يجوز الترك، إلا إذا لم يثبت الوجوب مطلقاً، أي لا

(1) انظر: الكفاية، ج. 1، ص. 202، والعناية، ج. 1، ص. 409.
(2) شرح جمع الجوامع، وحاشية البناني، وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 193.

بوجوب الأصلي ولا بغيره[1]. (ويرد عليه) إنّ وجوب ما يتوقّف عليه الواجب بغير وجوب الواجب عن محل النزاع، فإنّ كلامنا، إنّما هو في اثبات الوجوب التبعي للمقدّمة، الناشئ عن وجوب ذي المقدّمة، لا مطلقاً. وبعبارة أخرى، إنّ محل النزاع في كون المقدّمة واجبة، بوجب الواجب لا مطلقاً.

ولعل أقوى أدلّة الجمهور وأسدّها، ما استدلّ به الشيخ الأنصاري، وارتضاه صاحب الكفاية، من شهادة الوجدان السليم، والطبع المستقيم.

وتقريره كالآتي: إنّ من راجع وجدانه، قطع بالملازمة بين إرادة الشيء، وإرادة ما يتوقّف عليه وجوده من مقدّماته، ولو لم يلتفت إليها.

غايته، أنّه إذا التفت إليها، تعلّقت بها إرادته التفصليّة المستقلّة، وحينئذٍ يكون وجوبها أصليّاً.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها، تعلّقت بها إرادته الإجمالية. تبعاً لإرادة غيره، وحينئذٍ يكون وجوبها تبعيّاً لا. أصليّاً.

قال صاحب العناية: «إنّ الإرادة المتعلقّة بالمقدّمة، وإنّ كانت مطلقاً لازمة لإرادة ذيها، ولكن إذا كانت المقدّمة تحت الالتفات، فهي تفصيليّة مستقلّة، وإذا لم تكن تحت الالتفات، فهي إجماليّة تبعيّة»[2].

وقال صاحب التقريرات: «إنّ من راجع وجدانه، يحكم حكماً على وجه الجزم واليقين، بثبوت المُلازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل، وبين الطلب المتعلّق بمقدّماته».

---

(1) قال صاحب تيسير التحرير، ج. 2، ص. 216: «ولا يخفى منع الملازمة» أي لا نسلم أنه لو لم يجب به نفي جواز الترك للشرط لجواز وجوبه بغيره وإليه أشار بقوله «وإنما يجوز الترك لو لم يجب» ما يتوقف عليه الواجب (مطلقاً) وحينئذ لا يبقى له وجوب ـ لا به ولا بغيره فيلزم جواز تركه (دائماً).

(2) العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 406.

وقال بعد ذلك: «فما يمكن أن يكون ربطاً بين المقدّمة وذيها، من حيث الطلب، هو ما ذكرناه. وإنّ اختلفت شؤونه، وأطواره في الإجمال والتفصيل.

فتارة، يتقمّص قميص الوجود الأصلي التفصيلي، ويظهر في مظاهر الطلب. والأمر من الأمور التي تكشف عنه.

وأخرى يتجلّى بكسوة الوجوه التبعي الإجمالي، وهو في هذه الحالة. مما لا يعقل أن تكون له عبارة مستقلّة»[1].

ثانياً: أدلّة القائلين بعدم الوجوب مطلقاً

عرفنا أنّ بعض الأصوليّين ذهبوا إلى عدم وجوب، ما يتوقّف عليه وجوب الواجب مطلقاً؛ أي سواء أكان شرطاً، أم سبباً، أم غير ذلك، كالمعِدّ، وعدم المانع.

وسواء أكانت المقدّمة عقلّية، أم شرعيّة، أم عاديّة، وقد بقي قائل هذا الرأي مجهولاً، وأخيراً تبناه جماعة من متأخّري الشيعة، ومعاصريهم كالمحقّق الأصفهاني (المتوفي 1361هـ)، ولعلّه أوّل من تبنّى هذا الرأي من المعاصرين، وذهب إليه أيضاً كلّ من؛ المحقّق الخوئي، والسيّد محسن الحكيم، واختاره الشيخ المظفّر[2].

وقد استدلّ هؤلاء بعدّة وجوه ضعيفة.

منها: استصحاب أصالة العدم.

وتقريره كالآتي: لا شك في أنّه قبل حدوث الطلب الموجب للشيء، لم تكن المقدّمة واجبة لعدم وجوب ذيها.

---

(1) مطارح الأنظار، ص. 83.

(2) انظر: هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 231، هامش أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 292، مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 405.

وبعد حدوث الطلب، ووجوب ذي المقدّمة، نشك في وجوب المقدّمة. والأصل يقضي بعمّ الوجوب[1].

وأجيب عنه: بأن المبحوث عنه ـ هنا ـ إنّما هو ثبوت المُلازمة ـ عقلاً ـ بين وجوب الشيء شرعاً، وبين وجوب مقدّماته شرعاً أيضاً، أو عدم ثبوتها. وواضح أنّ العقل، لا بدّ أن يقول كلمته. في ذلك، إيجاباً أو سلباً. وعلى كلا التقديرين، لا وجه للاعتماد على الأصل، لارتفاع حالة الشك، إذ لا شك في المقام أصلاً، ومعلوم أنّ العقل قد أدرك وجود الملازمة، بين وجوب ذي المقدّمة، وبين وجوب المقدّمة[2].

ومنها: لو كانت مقدّمة الواجب واجبة بوجوبه، لزم تعقّلها للآمر، لامتناع الأمر بالشيء بدون تعقّله واللازم باطل، لوضوح أنّه يمكن الأمر بالشيء، مع الذهول عن مقدّمته بالمرّة[3].

واجيب عنه: بالمنع من كون الأمر بالشيء، يستلزم تعقّله من قبل الآمر، بالنسبة إلى الواجب التبعي؛ لأنّ وجوبه متبوعه، ولازم له.

نعم، ذلك مسلّم بالنسبة إلى الواجب الأصلي، وهو خارج عن محل النزاع[4]. أمّا من نفى وجوب المقدّمة شرعاً من متأخّري الشيعة، فقد ذهبوا إلى أنّها، إنّما تجب بحكم العقل، دون الشرع.

ووجهة نظرهم تتلخّص في الآتي:

إنّه إذا كان الآمر بذي المقدّمة، داعياً للمكلّف إلى الإتيان بالمأمور به، فإنّ العقل ـ لا محالة ـ يكون داعياً للمكلّف إلى الإتيان، بكل ما يتوقّف عليه المأمور به، تحصيلاً له، وبعبارة أخرى: إنّ العقل، بعد أن

---

(1) (2) انظر: مطارح الأنظار، ص. 83، والعناية، ج. 1، ص. 404، ومصابيح الأصول، ج. 1، ص. 399.

(3) (4) انظر: تقرير شيخ الإسلام بهامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 193، وتيسير التحرير، ج. 2، ص. 217، وهداية المسترشدين، ص. 190، ومسلم الثبوت، ج. 1، ص. 60.

يدرك أنّ المأمور به، متوقّف على الإتيان بمقدّمته، فإنّه لا شك بحكم ضرورة بإتيان تلك المقدّمة، توصّلاً لامتثال المأمور به.

ومع حكم العقل هذا، ودعوته المكلّف إلى امتثال المقدّمة، توصّلاً إلى امتثال ذيها، لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قِبل الآمر؛ لأنّ المفروض كفاية العقل في الدعوة، وعليه فالأمر بالمقدّمة من قبل الآمر ـ على فرضه ـ وبعد اطلاعه على حكم العقل بذلك، ومع علمه بوجود الداعي في نفس المأمور، يعتبر عبثاً ولغواً لعدم ترتّب الأثر عليه، بل يمتنع؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

وبناءً على ذلك: فالأوامر الواردة في بعض المقدّمات، ليست أوامر إنشائية، بل هي محمولة على الإرشاد، وبيان شرطيّة متعلّقها للواجب، وتوقّفه عليها، أو على التأكيد لما حكم به العقل.

قال المحقّق الخوئي: «الصحيح أنّ المقدّمة، لا تتصف بالوجوب المولوي أصلاً. وأمّا ما ورد من الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات، فهي محمولة على الإرشاد إلى الشرطيّة والمقدّمية، أو على التأكيد»[1].

وقال المظفّر: «إنّه في موارد حكم العقل بلزوم شيء، على وجه يكون حكماً داعياً للمكلّف، إلى فعل الشيء، لا يبقى، مجال للأمر المولوي»[2].

وقال صاحب مصابيح الأصول: «لو أمر الشارع المقدّس بوجوب، فالمقدّمة أمراً مولويّاً بعد اطلاعه على حكم العقل. بذلك يكون أمره لغواً، لعدم ترتّب الأثر عليه. نعم، لو صدر الأمر منه، بهذه الكيفيّة، لا يكون أمره، إلاّ إرشاداً إلى حكم العقل بذلك»[3].

---

(1) هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 231.
(2) أصول الفقه، ج. 2، ص. 292.
(3) مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 405.

ثالثاً: أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة، إذا كانت سبباً، دون غيره

عرفنا أنّ بعض الأصوليّين، فصلوا بين السبب وغيره. وقالوا بوجوب الأوّل، دون غيره؛ كالشرط، والمعدّ، وعدم المانع.

وأحب، أن أشير قبل التعرّض لحجّيتهم، إلى أنّ هذا القول مبني على عدم رجوع الأمر بالمسبّبات إلى أسبابها، إذ على تقدير الرجوع المذكور، تخرج الأسباب عن كونها مقدّمة للواجب، ويكون محلّ البحث فيها، حينئذٍ عن وجوبها النفسي الأصلي ومعروف أنّ محل البحث ـ هنا ـ هو عن وجوبها الغيري التبعي.

وعليه: فاستدلال صاحب القوانين[1]، وغيره ،لمن قال بوجوب المقدّمة ،إذا كانت سبباً فقط، بأنّ الأوامر بالمسبّبات ترجع إلى الأوامر بأسبابها، غير صحيح؛ لأنّه في غير محل النزاع. وعلى كلّ حال، فإنّ حاصل هذا الدليل، هو أنّ القدرة غير حاصلة مع المسبّبات، فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها، بخلاف المشروط، فإنّ القدرة تتعلّق به بحسب ذاته، فلا يلزم من وجوبه، وجوب شرطه.

وأجيب عنه: من وجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّ ذلك يجري في غير السبب أيضاً، كالشرط ـ مثلاً ـ إذ

(1) قال ـ رحمه ـ في قوانينه ص. 45 (حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره، أما في السبب فهو أن المسبب لا يتخلف عن السبب وجوداً أو عدماً فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإنّ تعلق على الظاهر بالسبب إلا أنه يجب ص. رفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلّف المكلف كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية، بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإنّ الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً للمقدمة.

القدرة غير حاصلة مع ذي المقدّمة. بدونها، فيجري فيه الاستبعاد المذكور، كالحج بالنسبة إلى قطع المسافة.

الثاني: إنّ مجرد الاستبعاد العقلي، لا يثبت به الحكم الشرعي.

الثالث: إنّ المسبّبات مقدورة للمكلّف، ولو بالواسطة، وهذا المقدار من القدرة، كافٍ في تعلّق التكليف بها عقلاً، فلا موجب لصرفه إلى أسبابها.

قال صاحب الحاشية: «ولو سُلّم الاستبعاد المدّعى، فأيّ حجيّة في مجرّد استبعاد العقل، حتى يجعل ذلك دليلاً شرعيّاً، على تعلّق الأمر بالأسباب؟ ومع الغضّ عن ذلك، لو تمّ الوجه المذكور، لجرى بالنسبة إلى الشرائط أيضاً، فإنّ القدرة على المشروط، غير حاصلة إلاّ مع الشرط، فيبعد أيضاً تعلّق التكليف به وحده»[1].

رابعاً: أدلّة القائلين بوجوب الشرط الشرعي، دون غيره:

عرفنا أنّ إمام الحرمين (رض) ذهب إلى وجوب المقدّمة، إذا كانت شرطاً شرعيّاً، كالطهارات الثلاث واستقبال القبلة، دون غيره. فإنّه لا يجب بوجوب الواجب كالشرط العقلي، والعادي، مثل؛ قطع المسافة بالنسبة إلى الحج، ونصب السلّم، بالنسبة للصعود على السطح.

والظاهر إنّه ينفي وجوب السبب بالمسبّب أيضاً. كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره، ترجيحاً واختياراً لقول الإمام[2].

وحاصل دليل هؤلاء:

---

(1) هداية المسترشدين، ص. 187، وانظر: الفصول، ص. 85، والمعالم، ص. 58، والعناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 415، وشرح المحلى وحاشية البناني، ج. 1، ص. 196.

(2) انظر: المنتهى، ص. 36 والمختصر، ص. 38، وحاشية البناني وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 215، تيسير التحرير، ج. 2، ص. 215.

لو لم يجب الشرط الشرعي، لم يكن شرطاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: ـ إنّه لو لم يجب لجاز تركه، وحينئذٍ فإمّا أن يكون الآتي بالمشروط، من دون الشرط آتياً بتمام المأمور به، أو لا،

والثاني باطل: إذ المفروض أنّه لم يتعلق أمر بالشرط، وانحصار الأمر بالمشروط،

فتعيّن الأول: إذْ الشرط الشرعي، لا يتوقّف عليه إيجاد المشروط عقلاً، ولا عادة، والمفروض أنّه لا يجب الإتيان به شرعاً.

ولازم ذلك، صحّة الإتيان بالمشروط من دون الشرط، مع أنّه شرط، وهو باطل[1].

واستدلّوا على عدم وجوب غير الشرط الشرعي بقولهم: «لو استلزم الواجب وجوبه، لزم تعقّل الموجب له»[2].

وقبل الإجابة على هذا الدليل، أودّ أن أشير إلى ما ذكرته سابقاً، في بيان النسبة، بين كلٍ من الواجب الأصلي والغيري، فقد وضّحت هناك، أنّ الواجب قد يكون أصليّاً وغيرياً معاً، كالوضوء فإنّه من جهة كونه مقصوداً بالإفادة، مستقّلاً من اللفظ، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ..﴾ إلخ. يكون واجباً أصليّاً (استقلاليّاً).

ومن جهة كونه واجباً لواجب آخر، وهو الصلاة، يكون واجباً غيريّاً. وواضح أنّ الواجب الغيري الاستقلالي، لا كلام لنا فيه، لبداهة أنّ وجوبه، ليس بإيجاب، بل بخطاب مستقل، والظاهر أنّ الشروط الشرعيّة كلّها، من هذا القبيل.

---

(1) انظر: مختصر ابن الحاجب، 38، القوانين، ص. 46؛ مطارح الأنظار، ص. 93؛ هداية المسترشدين، ص. 201؛ الفصول، ص. 86.

(2) مختصر ابن الحاجب، ص. 38.

ومعروف أنّ بحثنا ـ هنا ـ إنّما هو في الوجوب الغيري الترشّحي؛ بمعنى إنّه لو لم يكن إلاّ وجوب ذي المقدّمة، فهل كنا نقول بترشّح الوجوب الغيري منه إلى المقدّمة بقاعدة الملازمة، أم لا؟

قال صاحب مسلم الثبوت: «إنّ الكلام في وجوب المقدّمة، بالنظر إلى وجوب الواجب الذي هذه المقدّمة مقدّمة له، «حاصله» إنّه إذا كان شيء ما، واجباً له مقدّمة، وفرض أنّ لا دليل هناك على وجوبها، فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبها أم لا؟»[1].

وعليه: فإن أراد المستدل بقوله: (لو لم يجب.. لم يكن شرطاً).

إثبات الوجوب الغيري الاستقلالي للشرط، كاستقبال القبلة بالنسبة إلى الصلاة، المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾ فلا نزاع لنا معه، إذ هو خارج عن بحثنا.

وإن أراد إثبات الوجب الغيري الترشّحي، لما لم يدل عليه، دليل مستقلّ من الشروط الشرعيّة ـ على فرض وجوده ـ فالملازمة ممنوعة؛ لأنّ مجرّد اشتراطه كافٍ في توقّف المشروط عليه، وحينئذٍ فالآتي بالمشروط بدون الشرط، غير آتٍ بتمام المأمور به. ولازم ذلك، عدم صحّة الإتيان بالمشروط بدون الشرط، لامتناع تحقّق المشروط بدون الشرط.

ثم يقال له: بما أثبت الوجوب الغيري للشرط الشرع؟ فإنّ قال بدليل خارجي، فهو خلاف الفرض وإنّ سلّم، فأين دليله؟

وإن قال بقاعدة الملازمة، قلنا، وبنفس القاعدة يثبُت غير الشرط الشرعي أيضاً، وأمّا قوله في غير الشرط الشرعي (لو استلزم الواجب

---

(1) هامش مسلم الثبوت، ج.2، ص.90؛ وانظر: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.412؛ حاشية البناني وتقرير شيخ الإسلام، ج.1، ص.195.

وجوبه لزم تعقّل الموجب له) فقد أجبنا عنه سابقاً، وقلت أنّ ذلك مسلّم في الواجب الأصلي، لا فيما وجب تبعاً لوجوب غيره.

وبهذا البيان يتّضح لنا أيضاً، ضعف ما أورده شارح جمع الجوامع[1]، توضيحاً واستدلالاً لرأي إمام الحرمين، من عدم وجوب غير الشرط الشرعي، بوجوب مشروطه، لأنّه لا يوجد ـ عقلا أو عادة ـ بدونه، كترك ضد الواجب، وغسل جزء من الرأس، لغسل الوجه «بخلاف الشرعي، فإنّه لولا اعتبار الشرع له، لوجد مشروطه بدونه.

ووجه الضعف ظاهر، ممّا مرّ فإنّه إنّ أراد من اعتبار الشرع له، قصد إفادته مستقّلاً من اللفظ كالوضوء والغسل، والتيمّم، واستقبال القبلة، كان خارجاً عما نحن فيه.

وإن أراد منه إيجابه بوجوب الواجب، فاللازم وهو قوله: «لوجد مشروطه بدونه» ممنوع لامتناع تحقّق المشروط بدون الشرط.

خامساً: وجهة نظر القائل بوجوب غير الشرط الشرعي

عرفنا أنّ المحقّق النائيني، وصف غير الشرط الشرعي، بالوجوب الغيري. أمّا الشرط الشرعي، فقد وصفه بالوجوب النفسي، نظير جزء الواجب. ووجهة نظره تتلخص في الآتي، وضّحت سابقاً، أنّ المقدّمة تقسم إلى داخلية وخارجية.

وقلت إنّ المقدّمة الداخليّة، هي جزء الواجب المركّب، كأجزاء الصلاة من سجود وركوع وسمّيت داخلية، لأنّها داخلة في حقيقة

---

(1) قال في ج.1، ص.194، (وقال إمام الحرمين) يجب (إن كان شرطاً شرعياً) كالوضوء للصلاة (لا عقلياً) كترك ضد الواجب (أو عادياً) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، فلا يجب بوجوب مشروطه، إذ لا وجود لمشروطه عقلاً أو عادة بدونه فلايقصده الشارع بالطلب، بخلاف الشرعي فإنه لولا اعتبار الشارع له لوجد مشروطه بدونه.

الواجب وماهيّته، وعرفنا أنّها لا تدخل في محل النزاع؛ لأن الأجزاء الداخلة في حقيقه المركّب، تجب بنفس وجوبه، وتوصف بالوجوب النفسي الضمني (أي في ضمن وجوب المركّب).

وقلت إنّ المقدّمة الخارجيّة، هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب، وله وجود مستقلّ خارج عن حقيقته، وعرفنا أنّ محل النزاع، إنّما هو في خصوص هذا القسم، أي في المقدّمات الخارجيّة.

ولكن المحقّق النائيني، ذهب في تقسيمات المقدّمة مذهباً آخر[1]، فأطلق على المقدّمة الداخليّة، بالمفهوم السابق، اسم (داخليّة بالمعنى الأخصّ).

وانتزع الشرط الشرعي من المقدّمة الخارجيّة، وأطلق عليها اسم (داخليّة بالمعنى الأعم)، ووصفه بالوجوب النفسي أيضاً، باعتبار أنّ التقيّد به، داخل في المأمور به، وإنّ كانت ذاته غير داخلة في حقيقة المأمور به.

---

(1) قسّم المحقق النائيني المقدمة الداخلية إلى داخلية بالمعنى الأخص، وداخلية بالمعنى الأعم والخارجية أيضاً، إلى خارجية بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعمّ، «الداخلية بالمعنى الأخص» وهي الأجزاء التي يتركب الواجب منها، فهي داخلة في حقيقة المركب وماهيته، كأجزاء الصلاة من سجود وركوع «الداخلية بالمعنى الأعم» وهي كلّ ما يتقوف عليه امتثال المأمور به شرعاً، بحيث يمتنع الامتثال بدونه، وإنّ كانت ذاته غير داخلة في المأمور به كالشروط الشرعيّة وعدم الموانع.
وعليه: فالشرط وعدم المانع باعتبار التقيد بهما يعدان من المقدمة الداخلية، وباعتبار خروج ذاتهما عن المأمور به يعدان من المقدمة الخارجية.
ويقابل الداخلية بالمعنى الأعمّ «الخارجية بالمعنى الأخص» وهي كلّ ما يتوقف عليه المأمور به عقلاً، من دون أن يتوقف عليه الامتثال شرعاً، ولا يكون التقيد بها داخلاً في المأمور به، كقطع المسافة بالنسبة إلى الكون في مكة.
ويقابل الداخلية بالمعنى الأخص «الخارجية بالمعنى الأعم» وهي كلّ ما يتوقف عليه وجود المأمور به وكان خارجاً عن حقيقته كالمُعِد والسبب، انظر: أجود التقريرات، ج. 1، ص. 215.

أمّا المقدّمة الخارجيّة، سواء أكانت خارجيّة بالمعنى الأخصّ، أو خارجيّة بالمعنى الأعمّ، فقد وافق الجمهور على وجوبها وجوباً غيرياً.

ثمرة البحث

إنّ الثمرة المرجوّة لهذا البحث، هي إثبات الوجوب الشرعي للمقدّمة، بالإضافة إلى لا بدِّية الإتيان بها عقلاً.

وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأصوليّة ـ كما يقول الشيخ المظفّر[1]؛ لأنّ المقصود من علم أصول الفقه، هو الاستعانة بقواعده على استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها.

ولكن هل هناك ثمرات عمليّة لهذا البحث، أم لا؟

لقد أنكر بعض المحقّقين ترتّب أي ثمرة عمليّة عليه؛ وذلك لأنّه بعد فرض ضرورة الإتيان بالمقدّمة ـ عقلاً ـ ليتوصّل بها إلى تحصيل ذيها، لا تبقى أيّ فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، خصوصاً وإنّ وجوبها ليس مدار استحقاق الثواب والعقاب، ولا التقرّب من المولى، والبعد عنه.

وعليه: فالبحث عن هذه المسألة، لا يكون بحثاً عمليّاً مفيداً، وإنّما هو بحث علمي محض، ليس إلا.

يقول صاحب هذا الرأي، وهو المحقّق النائيني: «ولا يخفى أنّ هذا النحو من الوجوب، وإن كان ثابتاً للمقدّمة إلاّ أنه لا يترتّب على البحث عنه ثمرة أصلاً، لعدم كونه مدار استحقاق الثواب والعقاب، ولا التقرّب من المولى، والبعد عنه، وعليه فلا يكون النزاع إلا علميّاً محضاً»[2]

(1) انظر: أصول الفقه، ج. 2، ص. 261.

(2) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 214.

وقال صاحب منتهى الأصول: «إنّ شيخنا الأستاذ «النائيني» أنكر وجود ثمرة لهذا البحث، في هذا المقام، حتى بناءً على القول بوجوب المقدّمة»[1].

إلاّ أنّ كثيراً من الأصوليّين، قد ذكروا لهذا البحث ثمرات عديدة، وفرّعوا عليه مسائل عمليّة كثيرة، وإنّ كان أكثرها لا يخلو من مناقشة.

منها: حصول الامتثال بإتيان المقدّمة فقط، فيما لو نذر أن يأتي بواجب شرعي، بناءً على القول بوجوب المقدَّمة، وعدم حصوله بناءً على القول بعدم وجوبها.

ويرد عليه:

1 ـ إنّ مثل الوفاء بالنذر، لا يصحّ أن يقع ثمرة ونتيجة، لمسألة أصوليّة؛ لأن ثمرة المسالة الأصولية ـ كما هو معروف ـ هي التي يصح وقوعها في طريق استنباط حكم شرعي كلّي، ومثل هذا الأمر ليس من هذا القبيل، إذ حصول الامتثال بإتيان المقدّمة، فيما لو نذر أن يأتي بواجب شرعي ـ بناءً على القول بوجوب المقدّمة ـ لايستنبط منه حكم شرعي كلّي، لعدم وقوعه في طريق الاستنباط، بل هو على التحقيق من قبيل تطبيق الحكم المستنبط على موارده[2].

2 ـ إنّ حصول الوفاء بالنذر، وعدمه يتبع قصد الناذر، وهنا لا يتحقّق الوفاء، إلاّ إذ قصد الإتيان، بما يعمّ الواجب النفسي والغيري،

(1) منتهى الأصول ج.1، ص.276.

(2) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.295، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.298، مصابيح الأصول، ج.1، ص.393، مطارح الأنظار، ص.80، هداية المسترشدين، ص.185، أجود التقريرات، ج.1، ص.245.

وأمّا إذا قصد الإتيان بخصوص الواجب النفسي، فلا يحصل الوفاء بالإتيان بالمقدّمة، حتى على القول بوجوبها.

وكذلك، لو أطلق ولم يعلم قصده، فالأصل هو نفسيّة الواجب، فلا يحصل الوفاء بالإتيان بالمقدّمة، حتى على القول بوجوبها، أيضاً[1].

ومنها: حصول الفسق، بترك واجب واحد بمقدّماته، فيما إذا كان له مقدّمات متعدّدة، لصدق الإصرار على المعصية، بتركه واجبات كثيرة، بناءً على القول بوجوب المقدّمة، وعدم حصوله بناء على القول بعدم وجوبها.

ويرد عليه:

1 ـ إنّ الثمرة لا تتحقّق، إلاّ على فرض القول، بأنّ تارك المقدّمة مستحق للعقاب ولا قائل به، فإنّ الاتفاق على أنّ ترك الواجبات الغيريّة، لا يوجب عقاباً سوى العقاب المستحق، على ترك الواجب الأصلي.

2 ـ إنّ القول بحصول الفِسق، بواسطة الإصرار على ترك الواجبات الغيريّة، يوجب ارتفاع الفرق بين الصغيرة والكبيرة في الأغلب، لأنّ ترك الصغائر يوجب ترك المقدّمات وعلى وجه، يستلزم تحقّق الإصرار في الأغلب، أيضاً.

ثمّ إنّه يشترط في تحقّق الإصرار بالنسبة إلى الصغائر، أن يقع تركها على دفعات. والظاهر عدم تحقّقه في ترك مقدّمات واجب

---

(1) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.295، ومنتهى الأصول، ج.1، ص.298، مصابيح الأصول، ج.1، ص.393، مطارح الأنظار، ص.80، هداية المسترشدين، ص.185، أجود التقريرات، ج.1، ص.245.

واحد، لوقوع تركها على الأكثر دفعة واحدة. وأنّ فرض الكلام، فيما إذا كان الواجب النفسي من الكبائر، فتركه بنفسه يستلزم الفسق بدون حاجة إلى مقدّمات[1].

2 ـ بعد الغض عن ذلك كله، فإنّ هذه النتيجة، لا تصلح أن تكون ثمرة للمسألة الأصوليّة؛ لأنّها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، وإنّما هي أيضاً، من قبيل تطبيق الحكم الكلّي على موارده[2]. ولعل أطيب الثمرات، وأغناها لهذا البحث الثمرة، التي قرّرها المحقّق الخوئي[3]، وتظهر فيما إذا كان الحرام مقدّمة لواجب، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في أرض مغصوبة.

فعلى تقدير القول بوجوب المقدّمة، ترتفع حرمة التصرّف لمعارضتها بالأهم، وتتصف بالوجوب.

وأمّا على تقدير القول بعدم وجوب المقدّمة، فإنّ الحرمة تبقى على حالها غاية ما في الأمر هو وقوع المُزَاحَمة بين حرمة المقدّمة، وبين وجوب ذي المقدّمة. وبما أنّ المفروض هو كون الوجوب أهم، فلا بدّ من رفع اليد عن حرمة المقدّمة، بمقدار ما تقتضيه الضرورة، فيجوز التصرّف الواقع، في طريق التوصّل إلى الواجب فقط، وأمّا غيره من التصرّفات، كدخول الأرض للتنزه ـ مثلاً ـ مع فرض عدم ترتّب الإنقاذ عليه، فلا موجب لارتفاع حرمتها.

قال: «وهذه الثمرة، لا بأس بها، بل ثمرة الأصولي في النزاع في

---

(1) (2) هداية المسترشدين، ص. 185، مطارح الأنظار، ص. 81، مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 395، العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 295، أجود التقريرات ج. 1، ص. 245.

(3) انظر: هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 214؛ مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 392.

وجوب المقدّمة وعدمه، هي هذه لأنّها ثمرة فقهيّة مترتّبة على هذا النزاع»[1].

مقدّمة المستحب، ومقدّمة الحرام، ومقدّمة المكروه

بعدما عرفنا أنّ الحاكم بوجوب الملازمة، بين طلب الشيء وطلب مقدّماته هو العقل، ومن الواضح أنّه لا فرق في نظر العقل بين أقسام الطلب من الوجوب، أو الندب أو التحريم، أو الكراهة.

وعليه: فلا ريب، في ترشيح الاستحباب الغيري لمقدّمات المستحب، بناءً على القول بالملازمة، كما قلنا بترشيح الوجوب الغيري، لمقدّمات الواجب النفسي لعدم تعقّل الفرق بينهما.

قال صاحب الكفاية: «لا شبهة، في أنّ مقدّمة المستحب كمقدّمة الواجب، فتكون مستحّبة لو قيل بالملازمة»[2].

وقال صاحب أجود التقريرات: «لا يخفى أنّ ما ذكرنا من الوجوه والأقوال، في مقدّمة الواجب يجري في مقدّمة المستحب أيضاً، بناءً على ثبوت المُلازمة تكون مقدّمة المستحب مستحبّة»[3].

ولا ريب، في وجوب ما يتوقّف عليه ترك الحرام، فإنّ مرجعه إلى وجوب مقدّمة الواجب، فإنّ ترك الحرام واجب[4].

كما إذا اشتبهت منكوحة بأجنبية، أو رضيعة بين عدد محصور من النساء، أو طلّق إحدى نسائه ثمّ نسيها، فإنّهن يحرس عليه جميعاً، حتى يتبيّن الأمر.

---

(1) انظر: هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 214؛ مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 392.

(2) الكفاية، ج. 1، ص. 23، وانظر: العناية، ج. 1، ص. 413.

(3) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 214؛ وانظر: مصابيح الأصول، ج. 1، ص. 405.

(4) انظر: مطارح الأنظار، ص. 94؛ الفصول، ص. 90؛ القوانين، ص. 47؛ جمع الجوامع، ج. 1، ص. 197.

قال صاحب التيسير: «وفرع عليه، أي على وجوب المقدّمة بوجوب ما هي مقدّمة له «تحريم» الزوجة. إذا اشتبهت بالأجنبية، لأنّ الكفّ عن الأجنبيّة واجب، ولا يحصل العلم به، إلاّ بالكفّ عن الزوجة فيجب الكفّ عنها لتيقن الكفّ عن الأجنبيّة»[1].

وقال صاحب التقريرات: «أمّا وجوب ما يتوصّل به إلى ترك الحرام، فهو ثابت فيما تقدم من وجوب مقدّمة الواجب، لعدم تعقّل الفرق بين أقسام الواجب من الفعل والترك»[2].

أما مقدّمة فعل الحرام، فعلى قسمين:

القسم الأول: وهو الذي لا يبقى للفاعل معه اختيار وإرادة، بل بمجرّد أن يؤتى به في الخارج يتحقّق الحرام، على نحو لا يتمكن معه من التراجع، عن ارتكابه كالجزء الاخير من العلّة التامّة.

مثل: قطع الأوداج، وشق البطن، والإلقاء في حفيرة النار، وإطلاق الرصاص على الصدر أو الرأس ـ مثلاً ـ بالنسبة إلى القتل.

وواضح أنّ الإتيان بهذه المقدّمات يحقّق الحرام قهراً بلا اختيار. بحيث لو ندم الفاعل بعدها، وأراد عدم إزهاق الروح، لما تمكن وهذا القسم لا ريب في حرمته، بمعنى ترشّح الحرمة الغيريّة إليه[3].

وقد يقال، إنّ حرمة مثل هذه المقدّمات نفسيّة لا غيريّة، باعتبار أنّها هي المقدورة للمكلّف، فينصب النهي عليها دون ذويها.

---

(1) تيسير التحرير، ج.2، ص.218؛ وانظر: المستصفى، ج.1، ص.46؛ والقواعد والفوائد، ص.59؛ مسلم الثبوت، ج.1، ص.61.

(2) مطارح الأنظار، ص.94.

(3) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.413، الفصول، ص.90؛ مصابيح الأصول، ج.1، ص.406.

(ويدفع) بما قلناه «سابقاً» من أنّ المقدور بالواسطة مقدور، وذو المقدّمة وإن لم يكن مقدوراً ابتداء، فهو مقدور بواسطة المقدّمة، وهذا القدر كافٍ في تعلّق التكليف به، فلا موجب لانصباب النهي على المقدّمة.

القسم الثاني: وهو الذي يبقى للفاعل معه اختيار وإرادة، بحيث لو أتى بالمقدّمة يكون قادراً على إتيان ذيها، ولكن لديه صارف عن إتيانه.

كتأجيج النار لحرق المسلم، والكون في ساحة سباق الخيل للمقامرة، أو في الخمّارة للسكر، وواضح أنّه مع الإتيان بهذه المقدّمات، ونحوها يبقى للفاعل اختياره وإرادته فهو إنّ شاء أتي بالحرام، وإن شاء لم يأت به.

وهذا القسم لا يحرّم بحرمة ذي المقدّمة؛ لأنّه من الواضح أنّ المكلّف متمكن مع الإتيان بالمقدمّة من ترك ذيها، وعليه فلا يصدق عليه عنوان المقدّمة[1].

قال المحقّق الخوئي: «إنّ الحرمة الغيرية، بناءً على ثبوت المُلازمة تختص بالمقدّمات، التي لا يمكن المكلّف من ترك الحرام بعدها، وأمّا غيرها من المقدّمات فلا موجب لحرمتها الغيريّة أصلاً»[2].

وجدير بالذكر أنّ عدم اتصاف، مثل هذه المقدّمات بالحرمة الغيريّة، لعدم صدق عنوان المقدّمة عليها، لا يمنع من صدق عنوان آخر عليها، واتصافها بالحرمة أو الكراهة بموجبه، ولكن هذا خارج عن بحثنا.

أما مقدّمة المكروه فهي كمقدّمة الحرام سواء بسواء[3].

---

(1) المصادر السابقة

(2) هامش أجود التقريرات، ج. 1، ص. 250.

(3) المصادر نفسها.

المبحث الثالث

في الضدّ

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولا؟



المبحث الثالث

في الضدّ

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أولا؟

وينبغي لتنقيح البحث في هذا الموضوع تقديم، عدّة أمور:

الأمر الأوّل:

إنّ المراد بالضد ـ هنا ـ هو مطلق المعاند للشيء، والمنافي له الشامل للنقيض[1] أي أنّ الضد ـ هنا ـ أعمّ من كونه وصفاً وجوديّاً،

(1) قسم المناطقة والألفاظ المتقابلة إلى أربعة أقسام: الضدين والمتضايفين، والنقيضين والعدم والملكة.
فالضدان: هما الوصفان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر كالسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة.
والمتضايفان: هما الوجوديان اللذان يتصوران معا، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، كالأبوة والبنوة، والعلة والمعلول.
والنقيضان: أو «الإيجاب والسلب» هما أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما، كالإنسان، واللاإنسان، والسواد واللاسواد.
والملكة وعدمها: «وهما أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في=

وهو المعاند الوجودي سواء أكان المراد به ضدّاً معيناً المعبّر عنه بالضدّ الخاص، أم واحداً لا بعينه، الذي قد يعبّر عنه بالضد العام، إلاّ إنّه يرجع إلى الضدّ الخاص، بل هو عينه، في الحقيقة، كما يقول صاحب المعالم[1].

أو وصفاً عدمياً كالترك، المعبّر عنه بالضد العام أي النقيض.

قال صاحب الفصول: «قد تداول بينهم، أن يعبّروا عن الترك بالضدّ العام، وعن غيره بالضدّ الخاص»[2].

ومن هنا، جرى بحث هذه المسألة عند الأصوليّين في مقامين:

الأوّل: في الضدّ العام، بمعنى الترك أي النقيض.

الثاني: في الضد الخاص، أي المعاند الوجودي، سواء أكان واحداً أم متعدداً.

الأمر الثاني:

إنّ النزاع ـ هنا ـ لا ينحصر في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بالمطابقة، أو التضمّن، أو الالتزام اللفظي، بل يقع النزاع في دلالته مطلقاً، ولو بالالتزام العقلي. وعليه فالمراد من الاقتضاء ـ هنا ـ أعمّ من كلّ ذلك.

قال صاحب أجود التقريرات: «إنّ الاقتضاء المبحوث عنه في

= موضع لا تصح فيه الملكة كالبصر، والعمى، والزواج والعزوبة ومن هنا ندرك أن الضد عند الأصوليين ـ أعم من معناه الاصطلاحي، فهو عندهم يشمل النقيض الذي هو قسم في قبال الضد عند أهل المعقول، انظر: المنطق للمظفر، ج.1، ص.53 ومصطلحات الأصول، ص.123، العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.419.

(1) انظر: المعالم ص.62، والقوانين، ص.47.

(2) الفصول، ص.91.

المقام، أعمّ من أن يكون بنحو العينيّة، والجزئيّة، واللزوم البين بالمعنى الأخص، أو الأعم»[1].

وعليه أيضاً، فإنّ هذه المسألة ليست لفظيّة محضة، ولا عقليّة محضة، وإنّما هي أعمّ من كلّ ذلك.

ويعضد هذا أيضاً، أقوال العلماء في المسألة، فإنّ منهم من ذهب إلى أنّ الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضدّه لفظاً مطابقة أو تضمّناً، أو التزاماً ـ على ما سيأتي توضيحه ـ ومنهم من ذهب إلى أنّ الأمر بالشيء، يستلزم النهي عن ضدّه عقلاً، ومنهم من نفى الاقتضاء رأساً لفظاً وعقلاً.

الأمر الثالث:

الحقّ أنّ المسألة أصوليّة، لما عرفناه سابقاً، من أنّ الشأن في كون المسألة أصوليّة، هو صحّة وقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة.

وواضح إنّ مسألتنا من هذا القبيل، فإنّه على تقدير القول بالاقتضاء، تثبت الحرمة للضد، وعلى تقدير القول بعدم الاقتضاء، لا تثبت.

الأمر الرابع:

إنّ المراد بالنهي ـ هنا ـ هو النهي الشرعي ـ سواء أكان نفسيّاً أصليّاً أم غيريّاً تبعيّاً[2].

---

(1) أجود التقريرات، ج.1، ص.251، وانظر: الكفاية، ج.1، ص.205.

(2) وضحت في المبحث السابق أن الواجب ينقسم إلى نفسي وغيري، وأصلي وتبعي، ولا يخفى جريان هذه الأقسام في الحرام أيضاً بنفس الاعتبارات السابقة في أقسام الواجب فما تعلق به النهي في نفسه فهو حرام نفسي.
وما تعلق به النهي لأدائه إلى محرم آخر فهو حرام غيري، وما قصد بالإفادة مستقلاً من اللفظ فهو حرام أصلي وإن كان من توابع ما قصدت إفادته فهو حرام تبعي.
قال صاحب الحاشية، ص. 208: «أنه كما ينقسم الواجب إلى أصلي وتبعي ونفسي وغيري، كذلك الحرام ينقسم إلى الأقسام الأربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع=

لوضوح إرادة الحرام النفسي الأصلي، لمن قال بأنّ الأمر بالشيء عن النهي عن ضده. . .

وإرادة الحرام الغيري التبعي لمن قال إنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه[1].

قال صاحب التقريرات: «المراد من النهي ما يعمّ الأصلي والتبعي معاً، فمن خصّصه بالتبعي أو بالأصلي فقد سها»[2].

وقال صاحب الفصول: «المراد بالنهي هنا، ما يعمّ النهي النفسي الأصلي، والغيري التبعي»[3].

وبعد بيان هذه الأمور، يتضح لنا أنّ محل النزاع، هو: إذا تعلّق أمر بشيء، فهل لا بدَّ أن يتعلّق نهي الشارع بضدّه العام، أو الخاص، أم لا؟

إذا وضح ذلك، فإنّ البحث في هذه المسألة ـ كما قلنا ـ يقع في مقامَين:

«الأوّل» في الضدّ العام، «الثاني» في الضد الخاص[4].

= بعدمه في نفسه فهو حرام نفسي، وما يتعلق غرضه بعدمه لأدائه إلى محرم آخر أو أداء عدمه إلى واجب من غير أن يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري، وما يكون متعلقاً للخطاب على نحو ما مر في الواجب الأصلي فهو حرام أصلي، وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء آخر من غير أن يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري، وما يكون متعلقاً للخطاب على نحو ما مر في الواجب الأصلي فهو حرام أصلي، وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء آخر من غير أن يتعلق به أصالة فهو حرام تبعي».

(1) انظر: الفصول، ص. 92، ومطارح الأنظار، ص. 113.

(2) مطارح الأنظار، ص. 114.

(3) الفصول، ص. 92.

(4) قال صاحب المعالم ص. 63، (وقد كثر الخلاف في هذا الأصل واضطرب كلامهم في بيان محله. .، فمنهم من جعل النزاع، في الضد العام بمعناه المشهور أعني الترك=

المقام الأول
في الضد العام[1]

اختلف الأصوليّون، في أنّ الأمر بشيء مخصوص، هل يقتضي النهي عن ضدّه العام، أو لا؟ على قولين:

الأول: إنّ الأمر بالشيء، لا يقتضي النهي عن ضدّه العام، بأي نحو من أنحاء الاقتضاء؛ بمعنى إنّه ليس هناك نهي شرعي وراء نفس الأمر بالشيء.

وهو منسوب للسيّد المرتضى، وجمهور المعتَزلة، وبعض أهل السنّة،[2] وقد تبنّاه بعض المتأخّرين، والمعاصرين من الإماميّة[3].

الثاني: إنّ الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضدّه العام، ثمّ اختلف هؤلاء في كيفيّة الاقتضاء على أربعة أقوال[4].

الأوّل: إنّ الأمر بالشيء، عين النهي عن ضدّه، فيدلّ عليه حينئذٍ بدلالة المطابقة فالأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ عين النهي عن تركها.

= وسكت عن الخاص، ومنهم من أطلق لفظ الضد ولم يبيّن المراد منه. ومنهم من قال إن النزاع إنما هو في الضد الخاص، وأما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه.

(1) قد يطلق العام ويراد به أحد الأضداد الخاصة الوجودية لا بعينه، وهذا راجع إلى الضد الخاص وقد يطلق ويراد به ترك المأمور به، وهو المراد هنا انظر: القوانين، 47، والمعالم، ص. 62.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص. 119؛ هداية المسترشدين، ص. 209؛ العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 415؛ منتهى الوصول ص. 70؛ وإرشاد الفحول، ص. 102؛ المستصفى، ج. 1، ص. 52؛ القوانين، ص. 46؛ عدة الأصول، ج. 1، ص. 73؛ التلويح ج. 1، ص. 223.

(3) انظر: محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 44، أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 296.

(4) انظر: المصادر نفسها.

الثاني: إنّ الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، على نحو الجزئيّة، باعتبار أنّ معنى الأمر هو: طلب الفعل مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك، مأخوذاً في مفهوم الأمر، فيدلّ عليه حينئذٍ بدلالة التضمّن.

الثالث: إنّ الأمر بالشيء، يستلزم النهي عن ضده، أي أنّ نفس تصوّر الوجوب كاف في تصوّر المنع من الترك، من دون توسّط شيء آخر. فيدل عليه حينئذ بدلالةً الالتزام، باللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

الرابع: إنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه ـ عقلاً ـ فيدل عليه حينئذٍ بدلالة الالتزام باللزوم البين بالمعنى الأعمّ «وهو المختار».

دليل القول
بنفي الاقتِضَاء مطلقاً ومناقشته

عرفنا أنّ جمهور المعتزلة، وبعض الإماميّة، وبعض أهل السنّة، كالغزالي، وابن الحاجب قد نفوا اقتضاء الأمر بالشيء، النهي عن ضده العام مطلقاً، ولعلّ مبنى هذا القول أحد وجهين أو كلاهما.

الأوّل: أن يكون مبنيّاً على القول، بجواز التكليف، بما لا يطاق أو بالمحال لأنّ القائل بذلك يجوّز بالشيء وبضدّه معاً.

وعليه: فإنّ مجرد الأمر بالشيء، لا يدلّ على المنع من تركه، لا لفظاً ولا عقلاً[1].

الثاني: إنّ غاية ما يدلّ عليه الأمر، هو الوجوب أي طلب الفعل على نحو الإلزام والحتم، فلا دلالة فيه على المنع من الترك.

فالأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ لا يدل إلاّ على لزوم فعلها، دون المنع من

(1) انظر: الأحكام للآمدي، ج.2، ص.24؛ وهداية المسترشدين، ص.209؛ المستصفى، ج.1، ص.53.

تركها. نعم، لازم كون الفعل وا جباً، لامنع من تركه، إلاّ أنّ هذا المنع، هو منع عقلي تبعي، ولا موجب لأن يكون هناك منع، ونهي من الشارع الحكيم وراء نفس الوجوب[1].

وحاصل ما استدل به هؤلاء هو:

إنّ الاقتضاء بأي نحو كان، فرع ثبوت المُلازمة بين الأمر بالشيء، والأمر بترك تركه في نفس الأمر، والملازمة ممنوعة للقَطْع، بتحقّق الأمر بالشيء مع غفلة الآمر عن طلب ترك تركه.

وعليه، فلا وجه لدعوى الاقتضاء، لأنّه متوقّف على شعور الآمر بالترك، وطلبه تركه، وهو منتفٍ قطعاً[2].

وأجيب عنه: بأن النهي التفصيلي في الضدّ العام بمعنى الترك، وإنّ لم يكن ملازماً للأمر بالشيء في التصوّر والحضور في ذهن المتكلم، إلاّ أنّ النهي الإجمالي، متحقّق بالضرورة. وهو كافٍ في ثبوت المُلازمة بين الأمر بالشيء، والنهي عن ضده، لا سيما على ما هو الحقّ من دعوى الاقتضاء، بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ[3].

ومعلوم، أنّ القصد غير معتبر في هذا النحو من الاقتضاء، كما في دلالة الإشارة[4].

والحقّ، إنّ نفي الاقتضاء رأساً، لا يرجع إلى معنى معقول، ولذا

---

(1) انظر: أصول الفقه، للمظفر، ج.2، ص.297؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.94؛ المستصفى، ج.1، ص.53.

(2) انظر: معارج الأنظار ص.118؛ والمنتهى ص.70، والمختصر لابن الحاجب، ص.97؛ والمستصفى، ج.1، ص.52؛ أصول الفقه للخضري، ص.224.

(3) أي أن يكون نفس تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما كافياً في تصوّر المنع من الترك.

(4) انظر: مطارح الأنظار، ص.118؛ تيسير التحرير، ج.2، ص.267؛ إرشاد الفحول، ص.104؛ القوانين ص.49؛ حاشية البناني، وتقرير شيخ الإسلام، ج.1، ص.387؛ والأحكام للآمدي، ج.2، ص.25؛ وص141.

قيل إنّ القاضي الباقلاني قد رجع عنه[1]، والغزالي لم يمنع أن يكون ترك الضد من باب مقدّمة الواجب، وكلامه في المستصفى لا ينفي دلالة العقل على وجوبه، من حيث هو ذريعة، وإنّما الذي ينفيه الغزالي هو وجود منع ونهي آخر وراء وجوب الفعل[2].

والحقّ أنّه نظر سديد، وفكر صائب وهو في نفس الوقت، لا يتعارض مع ما اخترته من الاقتضاء بنحو اللزوم البيِّن بالمعنى الأعم، وهو ما حققّه كثير من أهل السنّة، والإماميّة؛ كابن الهمام[3]، والشوكاني[4]، وصاحب القوانين[5]، وصاحب العناية[6]، والمحقّق النائيني[7].

ومن هنا، أعرض بعض المحقّقين عن التعرّض لهذا القول: أي نفي الاقتضاء رأساً، وقال: إنّه باطل قطعاً[8].

وقال آخر إنّ «هذا مما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم»[9].

بل بالغ كثير من المحقّقين، ونفوا وجود أي خلاف في أصل الاقتضاء، وحصروا النزاع في كيفيّته[10].

---

(1) انظر: أصول الفقه للخضري، ص. 225، وتيسير التحرير، ج. 1، ص. 363.
(2) انظر: المستصفى، ج. 1، ص. 53.
(3) انظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 367.
(4) انظر: إرشاد الفحول ص. 105.
(5) انظر: القوانين، ص. 49.
(6) العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 431.
(7) انظر: أجود التقريرات، ج. 1، ص. 252.
(8) انظر: العناية، ج. 1، ص. 431.
(9) أصول الفقه للخضري، ص. 225.
(10) انظر: المعالم، ص. 63، وتقرير شيخ الإسلام وحاشية البناني، ج. 1، ص. 386، والفصول ص. 92.

قال الشيخ المظّفر: للم يكن اختلافهم في الضد العام، من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإنّ الظاهر أنهم متّفقون على الاقتضاء، وإنّما اختلافهم في كيفيّته)[1].

وقال صاحب المحاضرات: «أمّا الكلام في الضدّ العام، فقد اختلفت كلماتهم في كيفية دلالة الأمر بالشيء على النهي عنه، بعد الفراغ عن أصل الدلالة»[2].

وعليه: فإنّ دعوى القول، بنفي الاقتضاء رأساً لا ترجع إلى معنى معقول، ولا ينبغي التعرّض لها لاحقاً.

نعم، قد يكن مع من نفي الاقتضاء بعض الحق، فيما إذا كان يرى أنّ الوجوب معنى بسيط، هو طلب الفعل على نحو الإلزام والحتم، وليس مركّباً من جزأين «أحدهما» طلب الفعل، «والآخر» المنع من الترك[3].

ولا يخفى، أنّ هذا لا يمنع من وجوب النهي عن الضدّ، وجوباً عقلياً تبعياً على نحو ما قلناه في مقدمّة الواجب.

دليل القول بالعينيّة ومناقشته

عرفنا أنّ بعض الأصوليّين كصاحب الفصول، وصاحب العناية[4]، ذهبوا إلى الأمر بالشيء، عين النهي عن ضدّه العام.

دليل هذا القول: إنّ معنى النهي عن الترك، الذي هو الضدَّ العام هو

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.296.

(2) محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.44.

(3) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.431، هداية المسترشدين، ص.211، محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.47، أصول الفقه، للمظفر، ج.2، ص.297.

(4) انظر: الفصول، ص.92، العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.432.

طلب ترك الترك، لأنّ معنى النهي طلب الترك، وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى، وذلك ظاهر[1].

واعترض عليه: بأنّه أن أريد أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن الترك، من جهة الدلالة والحكاية عن المعنى، أي إنّهما يدلاّن على معنى واحد، وإنّما الاختلاف بينهما من جهة التعبير فقط، فهو صحيح ولا إشكال فيه، إذ من الواضح إنّه يجوز للآمر، بدلاً من الأمر بالشيء، أن يعبّر عنه بالنهي عن تركه، كأنّ يقول مثلاً، بدّلاً عن قوله «صل»، لا تترك الصلاة، ويجوز له بدلاً من النهي عن الشيء، أن يعبّر عنه بالأمر بالترك كأن يقول ـ مثلاً بدلاً عن قوله: «لا تشرب الخمر»، اترك شرب الخمر.

ولكن الظاهر أنّ العينيّة بهذا المعنى ليست مراده ـ هنا ـ[2].

وأن أريد أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن تركه في الصدق الخارجي؛ بمعنى أنّ ما يصدق عليه الفعل في الخارج، بعينه يصدق عليه ترك الترك. فطلب أحدهما يكون حينئذٍ عين طلب الآخر.

ويرد عليه: إنّه أن أريد من النهي طلب الترك يكون معنى النهي عن الضدّ العام حينئذٍ طلب ترك ترك المأمور به.

ولما كان نفي النفي إثباتاً، رجع معنى النهي عن الضد، إلى معنى طلب فعل المأمور به.

وعليه: فيكون القول: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، ما هو إلاّ عبارة أخرى عن القول: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه، وهو قول لا معنى له أصلاً.

---

(1) انظر: الفصول، ص. 92؛ مطارح الأنظار، ص. 118؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 251.

(2) انظر: أصول الفقه للمظفر، ص. 298؛ ومحاضرات في أصول الفقه، ج. 2، ص. 45، وهداية المسترشدين، ص. 210.

قال صاحب المحاضرات: «إنّه لا يمكن أن يراد من النهي عن الترك، طلب تركه، لاستلزام ذلك النزاع في أنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه، وهذا النزاع لا محصل له أبداً»[1].

وأن أريد بالنهي عن الترك، الزجر والردع، عما تعلق به[2] الناشئ عن بغضه وقيام مفسدة ملزِمَة به.

فهو، وإن كان معقولاً في نفسه، إلاّ إنّه لا يمكن أن يكون مراداً هنا لبداهة أن بغض الترك غير حب الفعل، وليس عينه ولا جزءه قطعاً.

قال المحقّق الخوئي: «وأن أريد بالنهي عن الترك، الزجر عنه الناشئ من مبغوضيّته، فلا معنى للقول بأنّ بغض الترك عين حب الفعل، أو جزءه»[3].

---

(1) محاضرات في اصول الفقه، ج.2، ص.46؛ وانظر: هامش أجود التقريرات، ج.1، ص.251، وأصول الفقه للمظفر ج.2، ص.295؛ المعالم ص.65.

(2) لم يخرج معنى النهي عند المتقدمين والمتأخرين عن كونه طلب ترك الفعل، أو الكف عنه وتنازعوا في المطلوب به هل هو الترك، أو الكف.
والفرق بينهما ـ أن المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي؛ لأن الكف فعل من أفعال النفس، إلا أن بعض متأخري المتأخرين والمعاصرين نقوا أن يكون معنى النهي هو الطلب، وبالتالي بطل النزاع في المطلوب بالنهي هل هو الترك أو الكف، وقالوا إنّ معنى النهي المُطَابِقَي هو الزجر والردَع الناشئ من مبغوضية متعلقة وما طلب الترك إلا من لوازم النهي وخواصه وليس هو. يقول أحد من حقّق هذا القول وهو المحقق الخوئي في هامش أجود التقريرات ج.1، ص.327؛ «التحقيق أن متعلق النهي إنما هو الفعل ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناشئ من اشتماله على المفسدة، فالنزاع في كون المطلوب في النواهي هو الكف عن الفعل أو نفس تركه باطل من اصله» إلا أن أكثر المحققين على أن معنى النهي المطابقي هو طلب الترك، وأن الزجر والردع من لوازمه وهو المنصور لقوته انظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.378، واصول الفقه للمظفر، ج.1، ص.103.

(3) هامش أجود التقريرات، ج.1، ص.251؛ وانظر: محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.46.

دليل القول بالتضمّن، ومناقشته

عرفنا أنّ بعض الأصوليين كصاحب المعالم[1]، ذهبوا إلى أنّ الأمر بالشيء، يتضمّن النهي عن ضدّه العام. فتكون دلالته عليه حينئذٍ على نحو التضمّن.

دليل هذا القول: إنّ الأمر يدل على الوجوب، وماهيّة الوجوب مركبّة من أمرين «أحدهما» طلب الفعل «والآخر» المنع عن الترك، فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي، عن الترك بالتضمّن وذلك واضح[2].

ويرّد عليه: إنّ الوجوب معنى بسيط، يلزمه المنع من الترك، وليس هو مركبّاً من جزأين؛ طلب الفعل، والمنع من الترك، حتى يكون دالاً عليه بالتضمّن[3]. وما يقال في تعريف الوجوب، إنّه عبارة عن طلب الفعل، مع المنع من الترك، لا يخلو من المسامحة، وإلاّ فالمنع من الترك، ليس جزء من أجزاء الوجوب ـ على التحقيق ـ وإنّما هو خاصة من خواصه، ولازم من لوازمه.

وحتى على تقدير كون الوجوب مركّباً، فلا يعقل أن يكون مركّباً من المنع من الترك، لأنّ بغض الترك، كما لا يمكن أن يكون عين حب الفعل. كذلك لا يمكن أن يكون جزءه، قاله المحقق الخوئي[4].

---

(1) انظر: المعالم، ص. 62.

(2) انظر: المعالم ص. 63؛ ومطارح الأنظار، ص. 118.

(3) هداية المسترشدين، ص. 211، مطارح الأنظار، ص. 119، الكفاية، ج. 1، ص. 211.

(4) محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 48.

دليل القول
بالاستلزام اللفظي ومناقشته

عرفنا أنّ بعض الأصوليّين[1]، ذهبوا إلى أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العام على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، أي بأن يكون نفس تصوّر الوجوب، كافياً في تصوّر المنع من الترك، من دون حاجة إلى توسّط شيء آخر.

والحق: أنّ فساد هذا القول، غني عن البيان ضرورة أنّ الآمر بالشيء، كثيراً ما يغفل عن تركه، فضلاً عن أن يكون ناهياً عن ضدّه.

ولو كانت الدلالة على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، لم يتصوّر غفلة الآمر عن الترك مطلقاً.

ترجيح واختيار

قد تبيّن لنا بشكل واضح مرجوحيَّة القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العام، أي الترك على نحو العينيّة، أو الجزئيّة، أو اللزوميّة بالمعنى الأخص.

أما القول بالاقتضاء على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، بمعنى؛ أنّ الآمر لو التفت إلى الترك لما كان راضياً به قطعاً.

فالظاهر إنّه لا إشكال فيه، ولا كلام ـ كما يقول المحقّق النائيني ـ[2] وعرفنا أنّ كثيراً من الأصوليّين قد ذهبوا إليه، كابن الهمام، والشوكاني

---

(1) لم أهتد إلى من ذهب إلى هذا القول من الأصوليين، إلا أن شيخ الإسلام «الشربيني» قد ص.رح في تقريراته على جمع الجوامع، ج.1، ص.387 بأن القاضي وموافقيه (وهم عبد الجبار، وأبو الحسين، والإمام الرازي والآمدي) قالوا بالتضمن في الضدين جميعاً العدمي والوجودي.

(2) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.254.

وصاحب القوانين وصاحب الكفاية، قال ابن الهمام: «الأوجه، أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن تركه غير مقصود بالمعنى الأعم»[1].

وقال العلامة الحلّي: «الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضدّ العام، لأنّه للوجوب ولا يتحقّق، إلاّ بالمنع من الترك»[2].

المقام الثاني
في الضد الخاص[3]

اختلف الأصوليّون في أنّ الأمر بالشيء، هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أو لا؟ فذهب جمهور العلماء إلى أنّه يقتضيه، ثمّ اختلفوا في تكيفيته.. وفيه نفس الأقوال السابقة في الضد العام وهي[4].

1 ـ إنّه على نحو العينيّة، فيدل عليه بدلالة المطابقة.

2 ـ إنّه على نحو الجزئيّة، فيدل عليه بدلالة التضمّن.

3 ـ إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، فيدلّ عليه بدلالة الالتزام.

4 ـ إنه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، أو غير البيّن فيكون اقتضاءه له عقليّاً، وذهب آخرون إلى نفي الاقتضاء رأساً، لفظاً، وعقلاً[5].

---

(1) تيسير التحرير، ج. 1، ص. 367.

(2) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص. 28.

(3) المراد بالضد الخاص، المعاند الوجودي سواء أكان معيناً أم واحداً لا بعينه، وقد يطلق على الأخير الضد العام أيضاً.

(4) (5) انظر: مطارح الأنظار، ص. 115/ 119؛ المعالم، ص. 63 هداية المسترشدين، 211، العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 416؛ إرشاد الفحول، ص. 101؛ جمع الجوامع وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 386؛ الأحكام للآمدي، ج. 2، ص. 24.

دليل القول بالعينيّة، ومناقشته

إنّ الأمر بالشيء، لو لم يكن عين النهي عن ضدّه، لكان إمّا مثله أو ضدّه، أو خلافة واللازم باطل بأقسامه.

بيان الملازمة:

إنّ كلّ متغايرين، إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسية[1]، أو لا. إنّ تساوياً فيها، فمثلان كسوادين وبياضين، وإلاّ فإما أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محل واحد، بالنظر إلى ذاتهما لو لا.

فإن تنافيا بأنفسهما، فضدان كالسواد والبياض، وإلاّ فخلافان كالسواد والحلاوة.

وجه بطلان اللازم بأقسامه:

إنّهما لو كان ضدين، لم يجتمعا في محل واحد، وهما مجتمعان ضرورة أنه يتحقق في الحركة الأمر بها، والنهي عن السكون الذي هو ضدها.

ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ واحدٍ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السواد، وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة.

فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء، مع ضدّ النهي عن ضدّه، وهو

---

(1) المراد بالصفات النفسية: ما لا يفتقر اتصاف الذات بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان وتقابلها الصفات المعنوية، وهي ما تفتقر إلى أمر زائد كالحدوث والتحيّز.

الأمر بضدّه وذلك محال لأنّهما نقيضان، إذ الأمر بالشيء، والأمر بضده معاً أمر متناقض، وتكليف بغير الممكن[1].

وأجيب عنه:

أوّلاً: بمثل ما أجيب به عن مثيله في الضدّ العام..

من أن المستدلّ[2]، إن أراد، أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه، من حيث الدلالة والكشف عن المعنى، أي أنّهما يدلاّن على معنى واحد، وإنّما الاختلاف بينهما من جهة التعبير فقط، كأن يقول الآمر ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله «اسكن»، لا تتحرك فلا بأس به، لكن الظاهر أنّ هذا غير العينيّة المقصودة هنا.

وإن أراد أنّه عينه في الخارج؛ بمعنى أنّ ما يصدق عليه طلب الشيء في الخارج، يصدق عليه طلب ضدّ ضدّه، الذي هو نفس المأمور به، كان في قوة «الأمر بالشيء يقتضي نفسه» ـ كما قلنا ـ وهذا كلام شبيه باللعب، كما يقول ابن الحاجب[3]، أو هو لعب ولهو، كما يقول ابن الهمام، وأمير بادشاه[4].

وعلى كلّ حال، فالنزاع حينئذٍ يكون لفظيّاً، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضدّه، وتسمية طلبه نهياً عنه، وطريق ثبوته اللغة، وعلى تقدير ثبوته، فحاصله أنّ الأمر بالشيء له عبارة أخرى، ومثله لا يليق أن يدوّن في الكتب العلمية، كما يقول صاحب المَعَالِم[5].

---

(1) انظر: منتهى الوصول، ص. 70، المعالم، ص. 64؛ تيسير التحرير، ج. 1، ص. 267؛ إرشاد الفحول ص. 102، المستصفى ج. 1، ص. 52.

(2) المستدل هو القاضي أبو بكر الباقلاني.

(3) انظر: منتهى الوصول، ص. 70.

(4) انظر: تيسير التحرير، ج. 1، ص. 368.

(5) انظر: المعالم، ص. 64.

ثانياً: نختار من أطراف الترديد في استدلاله، إنّهما خلافان، ونمنع كون لزم كلّ خلافين جواز اجتماع كلّ مع ضدّه الآخر، لجواز تلازمها المبني على عدم اشتراط جواز الانفكاك في المتغايرين، كالجوهر مع العرض، فلا يجامع أحد الخلافين ـ على تقدير تلازمها ـ الضدّ الآخر.

مثال ذلك (الأمر بالصلاة، والنهي عن الأكل فإنّهما خلافان، ولا يلزم من كونهما خلافين، اجتماع الصلاة المأمور بها، مع إباحة الأكل، التي هي ضد النهي عن الأكل[1].

دليل القول بالتضمّن ومناقشته

الوجوب طلب شيء يذمّ على تركه، ولا ذمّ إلاّ على فعل، وهو إمّا الكفّ، أو أحد الأضداد الخاصة، فتكون دلالة ما يدل على الوجوب على ذم الترك، دلالة تضمنيّة لكونه، جزء معنى الوجوب[2].

وأجيب عنه:

أوّلاً: بما عرّفت سابقاً من أنّ الوجوب أمر بسيط، يلزمه المنع من الترك، وليس هو مركّباًمنه ومن طلب الفعل، حتى يكون دالاً عليه بالتضمّن.

ثانياً: نمنع من أنّه لا ذم إلاَّ على فعل، بل قد يذمّ على عدم الفعل، فلا نهي. سلمنا لكي نقول، ليس الذمّ على فعل الضدّ، بل على الكفّ، ولا نزاع في النهي عنه[3].

---

(1) تيسير التحرير، ج. 1، ص. 368؛ وانظر: منتهى الوصول ص. 70؛ والمعالم، ص. 64.

(2) انظر: منتهى الوصول، ص. 70، تيسير التحرير، ج. 1، ص. 370؛ مطارح الأنظار، ص. 819؛ تقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 387.

(3) انظر: الفصول ص. 94، المعالم ص. 66.

دليل القول باللزوم اللفظي[1]، ومناقشته

قيل، إنّ بعض الأصوليّين[2] أدعوا أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه الخاص، على نحو اللازم البيّن بالمعنى الأخص.

ولا يخفى فساد هذا القول على تقدير القول به، لعدم كفاية تصوّر نفس اللزوم في تصّور لازمه ـ هنا ـ ضرورة تحقّق غفله الآمر بالشيء كثيراً عن ضده فضلاً عن أن يكون ناهياً عنه.

قال صاحب المعالم: «نحن نقطع، بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر، لا يحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاص، فضلاً عن النهي عنه»[3].

دليل القول باللزوم العقلي

احتج القائلون بأنّ الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضده الخاصّ ـ عقلاً ـ بما يأتي، أنّ ترك الضد الخاص مقدّمة لفعل المأمور به. فإنّ ترك الأكل ـ مثلاً ـ مقدّمة لفعل الصلاة، ومقدّمة الواجب واجبة، فيكون ترك الضدّ واجباً.

---

(1) لم أتعرف على قائل لهذا القول لا من الإماميّة ولا من المعتَزِلة ولا من أهل السنّة والجماعة، ويبدو أن بعض المتأخرين فهم من إطلاق المتقدمين الدَلالة اللفظية في الضد أنّ هناك من قال بها في الضدين العام والخاص أو أنّ القول بالتضمن المنسوب إلى القاضي وموافقيه، قد فسر تارة باللزوم اللفظي وأخرى بالاقتضاء التضمني، إلا أنّ الظاهر من كلماتهم، تنزيل الإطلاق، على إرادة الضد العام بمعنى الترك، وعليه فليس هناك قائل باللزوم اللفظي في الضد الخاص والله أعلم.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص.115/ 119؛ والعناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.416.

(3) المعالم، ص.63 وانظر: القوانين ص.49، حيث يقول: «وأما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الأخصّ فيه منتف كما هو ظاهر».

وإذا وجب تركه، حرّم فعله لا محالة، وهذا معنى النهي عنه[1]، وقد نوقش هذا الوجه:

1 ـ بمنع الكبرى وهي وجوب مقدّمة الواجب، بدعوى أنّها لا تجب بالوجوب الشرعي الغيري، وحينئذٍ فلا يكون ترك الضدّ الخاص، واجباً بالوجوب الشرعي الغيري، حتى يحرّم فعله[2].

ودفع بما عرفنا في بحث المقدّمة، من أنّ الأرجح هو ثبوت الوجوب الشرعي الغيري التبعي، لما يتوقف عليه الواجب.

وعليه، فلا يرد هذا المنع على القائل بمقدّميه، ترك الضدّ الخاص لفعل المأمور به.

2 ـ بمنع الصغرى، وهي أنّ ترك الضدّ الخاصّ، مقدّمة لفعل المأمور به[3].

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 215؛ وأجود التقريرات، ج. 1، ص. 254؛ وأصول الفقه للمظفر ج. 2، ص. 300؛ ومطارح الأنظار، ص. 199؛ والفصول، ص. 92؛ والقوانين، ص. 50، ومحاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 9.

(2) انظر: تيسير التحرير، ج. 1، ص. 382، وإرشاد الفحول، ص. 104؛ وأصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 301، ومحاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 36؛ ومنتهى الوصول، 71.

(3) للعلماء في توقف أحد الضدين على الضد الآخر وجوداً وعدما مذاهب مختلفة وأقوال متعددة، المشهور منها أربعة.
«الأول» التوقف من طرف الوجود دون العدم فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر، وعدم الآخر لا يتوقف على وجود هذا، وقد نسبه ص. احب التقريرات إلى الأكثر وقال إنه (المشهور بين المتأخرين من أصحابنا والمتأخرين منهم كصاحب القوانين والفصول، وأخيه في حاشيته على المعالم، حيث قالوا «بكون الترك مقدمة للفعل دون العكس حذرا من شبهة الكعبى المبنية على توقف الترك على الفعل).
«الثاني» بالعكس أي إثبات التوقف من طرف العدم على الوجود، فعدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر دون العكس وقد نسبه ص. احب التقريرات، وصاحب العناية، إلى الكعبى «من معتزلة بغداد» وهو ص. احب الشبهة المشهورة أي انتفاء=

بيان ذلك: إنّ دعوى أنّ ترك الضدّ، مقدّمة للفعل، مبنية على أنّ اجتماع كلّ من الضدّين مع الآخر، محال للمعاندة والمضادّة بين الوجوديين، فيكون كلّ منهما مانعاً من وجود الآخر، وعدم المانع من جملة المقدّمات، إذ لا شك، في أن العلّة التامّة، تتألّف من المقتضى وعدم المانع، فيكون وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع[1].

وجه المانع: إن المضادّة والمعاندة، بين الوجوديِّين، لا تقتضي توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر[2].

= المباح ومقدميه أحد الأضداد، الخاصة للتروك الواجبة كترك الزنا، وترك الخمر، وترك القمار، ونحو ذلك فإذا وجب أحد هذه التروك للنهي عن فعلها وجب فعل أحد الأضداد الخاصة مقدمة للترك الواجب، فإذاً لا مُبَاح.

«الثالث» اثبات التوقف من الطرفين، فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر وبالعكس وقد نسبه ص.احب التقريرات إلى ابن الحاجب والعضد قال: «حيث إنّهما ذكرا شبهة الكعبي وأجابا عنها بمنع وجوب المقدمة وهذا اعتراف ص.ريح يكون فعل أحد الأضداد مقدمة لترك الضد المحرم» وقد أجابا هنا على الدليل الوارد في المتن وهو أن ترك الضد مقدمة لفعل المأمور به.. إلخ، بمنع الكبرى وهي وجوب مقدمة الواجب قال: «وهذا اعتراف بأن ترك أحد الضدين مقدمة للآخر».

«الرابع»نفي التوقف مطلقاً، أي أن وجود أحد الضدين لا يتوقف على عدم الآخر ولا عدم الآخر يتوقف على وجود هذا فقد نسبه ص.احب التقريرات إلى بعض متأخري المتأخرين كالمحقق الكاظمي، وسلطان العلماء، والسبزواري، واختاره الشيخ الأنصاري وصاحب العناية، والمحقق النائيني والخوئي وغيرهم.

ولذا منع هؤلاء ص.غرى الدليل وهي أن ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به في مقابل من أثبتها وهو أصحاب المذهب الأول والثالث، راجع هذه الآراء وما يرد عليها في الكتب التالية، منتهى الأصول، ج.1، ص.305، أجود التقريرات، ج.1، ص.254؛ مطارح الأنظار، ص.108؛ العناية في شرح الكفاية، ج.1، ص.421؛ الفصول، ص.94.

(1) (2) مطارح الأنظار، ص.108؛ العناية، في شرح الكفاية، ج.1، ص.422؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.306؛ محاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.9.

توضيح ذلك:

إنّ المعلول، وإنّ كان مترتّباً على مجموع أجزاء علّته، إلاّ أنّ تأثير كلّ واحد منها فيه، يغاير تأثير الآخر فيه. فإنّ تأثير «المقتضى» فيه؛ بمعنى ترشيحه منه، كالنار. فإنّ الإحراق يترشح منها، لا من مثل المحاذاة مثلاً، وبقيّة الشروط، وأمّا «الشرط» فدخله من ناحية أنّه مصحّح لفاعلية المقتضى، وتأثيره أثره، كالماسة، فأن تأثير النار في الإحراق إنّما يكون معها، وإذا لم تكن موجودة، فلا يتحقّق تأثير المقتضى في الخارج، ولو كان موجوداً.

وعليه: فتأثير الشرط، بمعنى أنّه مصحّح لفاعليّة المقتضى، لا أنّه مؤثر بنفسه في المعلول، وأمّا «عدم المانع» فدخله باعتبار، أنّ المانع يزاحم المقتضى في تأثيره، ويمنعه من ذلك، كالرطوبة المانعة من تأثير النار في الإحراق.

وهذا، معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول، «وإلاّ فلا يعقل أن يكون العدم، بما هو من أجزاء العلّة التامّة، بداهة استحالة تأثير العدم في شيء».

وبهذا يتّضح أنّ دخل عدم المانع، إنّما يكون في ظرف تحقّق المقتضي، مع بقية الشروط، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره ويمنعه من ذلك. وإنّه يمتنع اتّصافه بالمانعيّة، إلاّ في ذلك الظرف، كالرطوبة في الجسم القابل للاحتراق. فإنها لا تتصف بالمانعيّة إلاّ في ظروف وجود النار، ومماستها لذلك الجسم، ليكون عدم الاحتراق مستنداً إلى وجود المانع، إذ لو لم تكن النار موجودة، أو كانت ولم تكن مماسة لذلك الجسم، فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع، ورتّبوا على ذلك استحالة كون وجود، أحد الضدّين مانعاً من وجود الآخر، لوضوح أنّه عند وجود أحد الضدّين، يستحيل وجود المقتضى للضدّ الآخر، فعدمه مستند إلى عدم المقتضي، لا إلى وجود ضدّه.

وعليه: «فلا وجه لدعوى توقّف أحد الضدين، على عدم الآخر، إلاّ توهّم أنّ المنافاة والمعاندة، بينهما تقتضي التوقّف، وهو توهّم فاسد»[1].

وقد ناقش المحقّق الخوئي هذا الكلام بمناقشات طويلة، وأظهر فيها ضعفه من عدّة نقاط[2] ـ مع أنه يمنع الصغرى أيضاً:

منها: إنّ دعواه استحالة وجود المقتضي، لكل من الضدّين في آنٍ واحد، غير صحيحة؛ لأنّ كلاً من المقتضين، إنّما يقتضي أثره في نفسه، مع عدم ملاحظة الآخر.

فمقتضى البياض ـ مثلاً ـ إنّما يقتضي سواء أكان هناك مقتضى، للسواد أم لم يكن، كما أنّ مقتضى السواد، إنّما يقتضيه كذلك، وهذا أمر واضح، ولا استحالة فيه أصلاً.

وإنّما المستحيل هو ثبوت لكلٍ من الضدّين، بقيد اجتماعه مع الآخر، لا في نفسه.

ولولا ذلك؛ أي ثبوت المقتضي لكل منهما في نفسه، لامتنع استناد المعلول إلى وجود مانعه أصلاً؛ لأنّ الأثر المترتّب على وجود المانع، كالرطوبة ـ مثلاً ـ لا يخلو إما أن يكون مضاداً للمعلول ـ وهو الإحراق ـ وإمّا أن لا يكون مضاداً له.

فإن كان الأول: فكيف يعقل وجود المتقضي لما فرض ممنوعاً، ليستند عدمه إلى وجود المانع. وإنّ كان الثاني: فلا موجب لكونه مانعاً؛ لوضوح أنّ مانعيّة المانع من جهة مضادّة أثره للممنوع، وعليه

(1) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 255؛ محاضرات في اصول الفقه، ج. 3، ص. 10.

(2) الحق أن البحث دقيق وشائك، وأنه لمن الصعب الإلمام بجميع مباحثه وتناول كلّ جوانبه في مثل هذه الرسالة، فلنقنع بالقليل القليل، ومن أراد مزيداً فعليه بالمطولات وعلى رأسها «محاضرات في أصول الفقه، ج. 3» للشيخ الفاضل محمد اسحاق الفياض، وهو بحث خاص في الضد يقع في 357 ص. فحة ضمنه تقريرات استاذه المحقق الخوئي.

«فلا مانع من أن يكون أحد الضدّين، مانعاً عن الآخر، ليستند عدمه إليه، لا إلى عدم مقتضيه لفرض إمكان ثبوته في نفسه، بحيث لولا وجود الضدّ الآخر، لكان يؤثّر أثره. ولكن وجوده يزاحمه في تاثيره ويمنعه عن ذلك»[1].

دليل القول بنفي الاقتضاء رأساً

استدل من قال أنّ الأمر بالشيء، لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، لا لفظاً ولا عقلاً، كصاحب المعالم[2].

بما حاصله: إنّه لو دلّ لكانت بإحدى الدلالات الثلاث، المطابقة أو التضمّن، أو الالتزام، وكلها منتفية.

وقد عرفنا أنّ النهي عن الضدّ الخاص ـ على ما هو الأرجح ـ ليس مدلولاً لفظيّاً، وعليه فلا اعتراض على عدم الاقتضاء بواحدة من الثلاث.

أما نَفيهم اللزوم العقلي، بدعوى إنّه لا يلزم من تصوّر الأمر، وتصوّر الضد، والنسبة بينهما. الجزم باللزوم.

فإن أرادوا نفي الحرمة الأصليّة للضد، المتوقّفة على قصد الآمر، فهو صحيح. وإنّ أرادوا نفي لزوم الحرمة الغيريّة التبعيّة، للضد على ما هو المدعى في اللزوم البيّن بالمعنى الاعمّ، فغير صحيح.

وأمّا استدلال صاحب المعالم على نفي الاستلزام العقلي، بضعف حجة مثبتيه، وعدم قيام دليل صالح عليه[3].

---

(1) محاضرات في أصول الفقه، ج. 3، ص. 14، وانظر: هامش أجود التقريرات، ص. 255.

(2) انظر: المعالم، ص. 64، القوانين، ص. 49.

(3) انظر: المصدر نفسه.

فيجاب عنه: إنّ ضعف حجّة اللزوم العقلي، وعدم وجود دليل آخر عليه ـ على فرض التسليم به ـ لا يصلح دليلاً على نفي الاستلزام، وغاية ما يقتضيه هو التوقّف لا نفي الاستلزام رأساً.

وعليه: فالأرجح أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، استلزاماً بالمعنى الأعمّ، بأن يكون تصوّر الملزوم، وتصوّر اللازم، والنسبة بينهما كافياً في الجزم باللزوم.

قال ابن حزم: «أمّا الأمر ـ فهو نهي عن فعل كلّ ما خالف الفعل المأمور، وعن كلّ ضدّ له خاص أو عام، فإنّك إذا أمرته بالقيام، فقد نهيته عن؛ القعود والاضطجاع، والاتكاء، والانحناء، والسجود، وعن كل هيئة حاشا القيام»[1].

وقال الشوكاني: «الأرجح في هذه المسألة، أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه بالمعنى الأعمّ»[2].

ثمرة النزاع
في الضد الخاص

لقد ذكر العلماء ثمرات ثلاث، للنزاع في الضد الخاص.

الأولى: ترتّب العقاب على فعل الضد وعدمه.

فعلى القول باقتضاء الأمر بالشيء عن ضده الخاصّ، يترتّب العقاب على فعله، وعلى القول بعدم الاقتضاء، لا يترتّب[3].

ويرد على هذه الثمرة: إنّ القول بالاقتضاء مبني على أنّ ترك الضد الخاص، مقدّمة لفعل المأمور به، ومقدّمة الواجب واجبة فيكون فعل

---

(1) الأحكام لابن حزم، ج. 3، ص. 314.

(2) إرشاد الفحول، ص. 104.

(3) انظر: مطارح الأنظار، ص. 116/ 118؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433.

الضدّ حراماً غيريّاً، وقد عرفنا في مبحث المقدّمة، إنّ المحرمات الغيريّة، مما لا يترتّب عليها عقاب، سوى العقاب المترتّب على المحرّم النفسي «ذي المقدمة».

الثانية: حصول العصيان بفعل الضدّ، على القول بالاقتضاء، فتترتّب عليه الأحكام الثابتة للمعصية، كما إذا كان الضدّ سفر معصية، فإنّه يجب فيه اتمام الصلاة والصوم، فإذا وجبت الإقامة لقضاء صوم من رمضان ـ مثلاً ـ لضيق الوقت فسافر، فعلى القول بالاقتضاء يجب عليه الصوم، وإتمام الصلاة[1]. وبعد ذكر صاحب التقريرات هذه الثمرة أشكل عليها، بقوله: «والحق أنّ ترتّب أحكام المعصية على مثل هذا العصيان، الناشئ عن النهي المقدّمي مشكل»[2]. وقد بيّن صاحب العناية، وجه الإشكال، بأنّه نشأ في الغالب من عدم شمول أدلّة سفر المعصية للمحرّمات الغيريّة.

قال: «الظاهر إنّ وجه الإشكال في نظره، انصراف أدلّة سفر المعصية عن مثل هذه المعاصي الغيريّة»[3].

الثالثة: وهي أهم الثمرات، وأشهرها.

وهي فساد الضدّ، إذا كان عبادة على القول بالاقتضاء، بعد ضمّ نتيجة المسألة الآتية.

وهي النهي في العبادات يوجب فسادها، وعدم فساد الضدّ على القول بعدم الاقتضاء[4].

---

(1) وجدير بالذكر أن الشيعة يجمعون على أن السفر من مفطرات الصوم فالصوم حرام في السفر عندهم.

(2) مطارح الأنظار، ص. 118.

(3) العناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433.

(4) انظر: مطارح الأنظار، ص. 116، والعناية، في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 433؛ =

توضيح ذلك:

وقد يكون هناك واجب، أي واجب سواء أكان عبادة أم غير عبادة، وضدّه عبادة إلاّ أنّ الواجب أرجح في نظر الشارع، في ضده العبادي.

فعلى القول بالاقتضاء، يكون الضدّ العبادي منهياً عنه، ونظراً إلى كون النهي في العبادات يوجب فسادها، فإنّ أتى المكلّف بالضدّ، وقع فاسداً.

وعلى القول بعدم الاقتِضاء، فإنّ الضدّ العِبَادي، لا يكون منهياً عنه، فلا موجب لفساده.

وقد صوّر بعض المحقّقين[1]، رجحان الواجب على ضده في عدّة موارد.

منها: أن يكون الضدّ العبادي مندوباً، فلا شك أنّ الواجب، أهم من المندوب ومقدّم عليه، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنّ قلنا بالاقتضاء، فلا يصح الاشتغال بالنافلة في وقت الفريضة، وإذا اشتغل بها وقعت فاسدة للنهي عنها، إلاّ ما استثني منها، بدليل كنوافل الفرائض، ورتّبوا على ذلك: أنّ من كان عليه قضاء فوائت، فلا تصح منه النوافل مطلقاً، على القول باقتضاء، وتقع صحيحة على القول بعدمه.

ومنها: أن يكون العبادي واجباً، ولكنّه أقل أهمية في نظر الشارع من الواجب الأوّل، كاجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلاك، مع الصلاة الواجبة.

= وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.303؛ ومحاضرات في أصول الفقه، ج.3، ص.50؛ وأجود التقريرات، ج.1، ص.262.

(1) انظر: أصول الفقه، ج.2، ص.303؛ وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.38؛ ومصطلحات الأصول، ص.88.

فعلى القول بالاقتضاء، تكون الصلاة منهيّاً عنها، فلا تقع صحيحة، وعلى القول بعدمه تقع الصلاة صحيحة.

ومنها: أن يكون الضدّ العبادي واجباً موسّعاً، والأوّل واجباً مضيّقاً، وواضح أنّ المضيق مقدّم على الموسع، وإنّ كان الموسع أهم منه.

وذلك مثل اجتماع قضاء الدين الفوري، مع الصلاة في سعة وقتها.

المبحث الرابع

في اجتماع الأمر والنهي



المبحث الرابع

في اجتماع الأمر والنهي

وينبغي لتنقيح البحث، وتحرير محل النزاع في هذه المسألة، بيان أمرين.

الأمر الأوّل:

لا إشكال في امتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، من جهة واحدة حتى من أكثر من يجوّز التكليف بالمحال؛ لأنّ هذا الاجتماع في نفسه محال، لا أنّه من التكليف بالمحال، ضرورة استحالة كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة، محبوباً ومبغوضاً للشارع تعالى، ولأن معناه حينئذٍ الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، ولا يجوز[1].

وإنّما الإشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد، ذي الجهتين، فيكون مأموراً به من جهة، ومنهيّاً عنه من الجهة الأخرى. أو إن شئت، فقل: يكون واجباً بإحدى الجهتين حراماً بالأخرى،

(1) انظر: تيسير التحرير، ج.1، ص.219؛ الفصول ص.124؛ وأصول الفقه للمظفر ج.2؛ ص.313، وأصول الفقه للخضري، ص.45؛ وتقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع ج.1، ص.197، والمعالم، ص.98.

كالصلاة في الدار المغصوبة، فهي مأمور بها من جهة كونها صلاة، ومنهي عنها من جهة كونها غصباً.

بيان ذلك:

إنّ الواحد الذي هو مجمع الأمر والنهي، قد يكون واحداً بالجنس، وقد يكون واحداً بالشخص، أمّا الأوّل: فيجوز الاجتماع فيه بالنسبة إلى أنواعه وأفراده، كالسجود لله تعالى، والسجود للشمس والقمر.

فالأوّل:

مأمور به والثاني منهي عنه، ولا تناقض بينهما؛ لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي، إذ السجود لله غير السجود للشمس والقمر، قال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾[1]، وربّما منع بعض المعتزلة ذلك بتوهّم التناقض، باعتبار أنّ السجود نوع واحد مأمور به، فيستحيل أن يكون منهيّاً عنه، ونفوا الاجتماع في المثال المتقدّم ونحوه، بدعوى اختلاف المحل، لأنّ مورد النهي، إنّما هو تعظيم الشمس والقمر، دون السجود لهما.

وهو مع شذوذه ظاهر الفساد ـ كما يقول صاحب الفصول ـ[2]، أو هو شديد الضعف شاذ ـ كما يقول صاحب المعالم[3]، بل لقد نفى المحقّق القميّ النزاع في ذلك، وكأنّه لم يأبه بهذا المنع؛ لأنّه في غاية الضعف، كما أشار بذلك[4]، وقد بيّن الإمام الغزالي وجه هذا الضعف، وذلك الفساد بما حاصله.

لا شك في عدم التناقض، عند تغاير كلّ من متعلّق الأمر والنهي،

---

(1) سورة فصلت، الآية: 37.

(2) الفصول، ص. 124.

(3) المعالم، ص. 97.

(4) انظر: القوانين ص. 67 ومطارح الأنظار، ص. 126.

والتغاير ـ هنا ـ حاصل، فإنّ المأمور به وهو السجود لله غير، المنهي عنه وهو السجود للشمس أو للصنم؛ «لأنّ اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، إذ الشيء لا يغاير نفسه، والمغايرة تارةً تكون باختلاف النوع، وتارةً باختلاف الوصف، وتارةً باختلاف الإضافة»[1].

أمّا ادّعاؤهم أنّ مورد النهي هو تعظيم الشمس دون السجود لها، فيختلف المحل، فهو خطأ فاحش؛ لأنّ الإجماع منعقد، على أنّ الساجد للشمس أو للصنم عاصٍ بنفس السجود، والقصد جميعاً[2].

ولقد أحسن من نفى على الريب[3]، والنزاع في هذا المقام أيضاً، ؛ لأنّ هذا المنع مما لا يعتد به حقاً، ولا ينبغي التعرّض له لشذوذه وفساده. لأنّ الظاهر، إنّه مبني على أنّ حُسن الأفعال وقُبحها ذاتي لها، وغير منفك عنها ـ كما هو المعروف عن أوائل المتعزلة ـ فإذا ثبت حسن الفعل أو قبحه، فلا ينفك عنه، بما يعرض له من صفات وإضافات، ومن هنا قالوا إنّ السجود نوع واحد مأمور به. فيستحيل أن ينهي عنه واضطرهم ذلك إلى ادعاء، أن مورد النهي، ليس السجود للشمس أو للصنم، وإنّما هو تعظيمهما وقد بينت في مبحث الحُسن والقُبح ضعف هذا الرأي، وعرفنا أنّ الحُسن والقُبح قد يكون لذات الفعل كالإيمان والكفر، وقد يكون لأمر خارج عنه كالصدق والكذب.

وأمّا الثاني: أي الواحد بالشخص أو بالعين، فلا يخلو إما أن تتحد فيه الجهة، أو تتعدده فإن أتحدث فقد قلت إنّه لا إشكال في منعه، لأنّه محال في نفسه لتناقضهما، إذ الوجوب يتضمّن جواز الفعل، والتحريم يقتضي عدم الجواز.

وإن تعدّدت الجهة، بأن كان للواحد جهتان، يتعلّق الأمر بإحداهما

(1) (2) المستصفى ج. 1، ص. 49، وانظر: الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 9، وروضة الناظر ص. 123 وشرح الكوكب المنير، ص. 122، وهامش مسلم الثبوت، ج. 1، ص. 66.

(3) الفصول ص. 124.

والنهي بالأخرى. فلا يخلو إما أن تكون هاتان الجهتان متلازمتين، أو غير متلازمتين. فإنّ كانتا متلازمتين؛ أي لا تعقل إحداهما بدون الأخرى، فالاجتماع ممتنع ايضاً، اتفاقاً لرجوعهما حينئذٍ إلى جهة واحدة[1]. وقد جعل ابن السبكي في جمع الجوامع، هذا القسم من باب ما له جهة واحدة لرجوع الجهتين لها، ووافقه على ذلك شارحه «الجلال»[2]، وإن كانتا غير متلازمتين، أي تعقل أحداهما بدون الأخرى، كما في مثالنا، فإنّ الصلاة تعقل بدون الغصب، والغصب يعقل بدون الصلاة، فهو محل النزاع في هذه المسألة.

والمراد بالجواز الوارد في محل النزاع، هو الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع. أمّا الجواز بمعنى الاحتمال، أو الجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، فغير مراد هنا.

الأمر الثاني:

في أنّ هذه المسألة هل هي ملحقة بمسائل الأصول، أو الكلام، أو الفقه؟ وعلى تقدير كونها أصوليّة، فهل هي من المقاصد، أو المبادئ؟

قد يقال: إنّها من المسائل الفقهية، باعتبار أنّ البحث فيها، إنّما هو عن عوارض فعل المكلّف، وهي صحّة العبادة في المكان المغصوب، وعدم صحّتها فيه.

ويدفع: بأنّ البحث عن صحّة عبادة ما، وإنّ كان من المباحث الفقهية، إلا أنّ البحث ـ هنا ـ ليس عن صحة العبادة، وفسادها ابتداء.

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 307، وتقرير شيخ الإسلام على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 197، وهذا نص عباردته وقد نسبها إلى ابن الحاجب والعضد (فإن كانت الجهتان متلازمتين امتنع تعلق الطلب به مع كونه منهياً عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة).

(2) انظر: شرح جمع الجوامع وتقرير شيخ الإسلام، ج. 1، ص. 198.

وإنّما هو في الحقيقة متمحض في لزوم اجتماع الحكمين في شيء واحد، وعدم لزومه. وأمّا الحكم بصحة العبادة، فهو مما يترتّب على القول بالجواز، فيكون إحدى ثمرات البحث، لا أنّه محل البحث[1].

وقيل إنّها ملحقة بالمسائل الكلامية؛ باعتبار أنّ البحث فيها عن استحالة اجتماع الحكمين في شيء واحد وإمكانه عقلاً، والبحث عن هذه الجهة بحث كلامي، وهو ما اختاره المحقّق القمي[2].

ودفع: بأنّ مجرد كونها مسألة عقليّة، لا يقضي بإلحاقها بالمسائل الكلامية، بل هي طائفة خاصة منها، باعتبار أنّه يترتّب عليها معرفة المبدإ والمعاد وبحثنا ـ هنا شرطة ليس من هذا القبيل[3].

قال المحقّق الخوئي «المسائل الكلامية، وإنّ كانت مسائل عقليّة إلاّ إنّه ليس كلّ مسألة عقلية يتكلم فيها عن الاستحالة، والإمكان مسألة كلامية، وذلك ظاهر لا يكاد يخفى»[4].

وقيل إنّها من المبادئ الأحكامية، وليست من مقاصد علم الأصول؛ باعتبار أنّه من المناسب عند بحث الأحكام، البحث عن أحوالها وأوصافها من إمكان اجتماع الوجوب، والحرمة في شيء واحد ذي جهتين أم لا؟

---

(1) انظر: هامش أجود التقريرات، ج.1، ص.333؛ محاضرات في أصول الفقه، جـ4، ص.176؛ مطارح الأنظار، ص.124.

(2) انظر: القوانين، ص.67 قال «هذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كان يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك».

(3) انظر: هامش أجود التقريرات، ج.1، ص.333؛ محاضرات في أصول الفقه، جـ4، ص.176؛ مطارح الأنظار، ص.124.

(4) هامش أجود التقريرات، ج.1، ص.332.

وهو ما اختاره الشيخ الأنصاري، والشيخ البهائي والمحقق النائيني، ومن قبلهما ابن الحاجب والعضد[1].

والحق إنّه نظر صائب، ولولا أنّ فيها من جهة أصوليّة، وهي ترتّب صحّة العبادة على القول بالجواز، لصح عقدها عن المبادئ مرة، وكلامية أخرى، لوجود جهتيها فيها أيضاً، قال صاحب العناية: «الصحيح الذي ينبغي المصير إليه، أنّ المسألة أصوليّة، لما فيها من جهتها. وهي استنباط الحكم الشرعي بوسيلتها، ولو بأكثر من واسطة، ولا ينافي ذلك كونها من المبادئ الأحكامية أيضاً، وغيرها لما فيها من جهتها، وإن لم يجز عقدها في الأصول، من غير الأصول بعد كونها أصوليّة، كما لا يخفى»[2].

وقد أشرت إلى أن المراد بالجواز في محل النزاع هو الإمكان العقلي؛ ضرورة أنّ الحاكم بإمكان الاجتماع وامتناعه، إنّما هو العقل.

وعليه تكون مسألتنا عقليّة، ولا علاقة لها بعالم اللفظ. ومن هنا يظهر أنّ النزاع في الوجوب والحرمة الشرعيين، أعمّ من كونهما مدلولين لدليل لفظي من كتاب أو سنّة، أو غير لفظي من إجماع أو عقل ـ عند من يثبت الأحكام الشرعيّة بالعقل ـ وعنوان المسألة وإن كان يوهم، أنّ النزاع مختص بما إذا كانا مستفادين من دليل لفظي، إلاّ أنّ ذلك من ناحية الغلبة حيث أنّ الدليل عليها في الغالب، هو اللفظ[3]، والأولى أن

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 124؛ العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 18؛ أجود التقريرات ج. 1، ص. 333.

(2) العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 19.

(3) انظر: الكفاية، ج. 1، ص. 237 وهذا نص عبارته: «أن المسألة عقلية ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالباً بهما كما هو أوضح من أن يخفى».

تعنون المسألة، بالآتي: «هل يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد، أو لا؟ لأنّ الخلاف في الواقع، إنّما هو في مدلولي الأمر والنهي من الوجوب والحرمة، وليس في جواز اجتماع الأمر والنهي ذاتهما، وإن كان عنوان المسألة يوهم ذلك. وإن شئت فقل أنّ النزاع إنّما هو في جواز اجتماع المأمور به، والمنهي عنه في واحد، وامتناعه. وليس في جواز اجتماع الأمر والنهي نفسهما في واحد، وامتناعه.

مذاهب العلماء في المسألة

اختلف الأصوليون في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وامتناعه على قولين:

الأوّل: ذهب إلى جواز الاجتماع، جمهور أهل السنّة والجماعة[1].

وبعض قدماء الإماميّة كالفضل بن شاذان، والظاهر من كلامه أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة، ووافقه عليه الكليني، والسيد المرتضي في الذريعة[2].

وعليه أيضاً، كثير من متأخّريهم؛ كالمحقّق الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقّق الخوانساري، والمدقق الشيرواني، والكاشاني، والمحقّق القمّي، والسيّد صدر الدين، والمحقّق النائيني، وكثير غير هؤلاء، «وهو الحق».

الثاني: وذهب إلى امتناع الاجتماع جمهور المعتَزِلة، وأكثر الإماميّة

---

(1) انظر: التلويح، ج.1، ص.217؛ وشرح الكوكب المنير، ص.122؛ وشرح جمع الجوامع ج.1، ص.202؛ ومسلم الثبوت، ج.1، ص.671؛ ومنتهى الوصول، ص.27؛ تيسير التحرير، ج.2، ص.219؛ وروضة الناظر، ص.23؛ والمستصفى، ج.1، ص.49؛ والأحكام للآمدي، ج.1، ص.59.

(2) انظر: القوانين، ص.67، مطارح الأنظار، ص.115؛ العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.8؛ أجود التقريرات، ج.1، ص.353.

والزيديّة، وبعض أهل السنّة؛ كالإمام أحمد[1]، والقاضي أبي بكر الباقلاني[2]، وأهل الظاهر[3].

أدلّة القول بالجواز

عرفنا أنّ جمهور أهل السنّة، وكثيراً من الإماميّة، قد ذهبوا إلى جواز اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد، ذي الجهتين غير المتلازمين.

وقد نقل القاضي أبو بكر الباقلاني، وغيره، إجماع السلف على عدم الأمر بقضاء الصلوات المؤداة في الدور والأراضي المغصوبة، مع كثرة وقوع ذلك[4].

قال الإمام الغزالي في معرض ردّه على المانعين: «هذا خلاف إجماع السلف، فإنّهم ما أمروا الظلمة عند التوبة، بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها، ولا نهوا الظالمين عن الصلاة، في الأراضي المغصوبة»[5].

وأجيب عنه: بمنع صحّة نقل إجماع السلف، على ذلك، فقد قال إمام الحرمين «كان في السلف متعمّقون في التقوى، يأمرون بقضائها»[6]

(1) انظر: القوانين، ص. 67؛ مطارح الأنظار، ص. 115؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 8؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.

(2) للقاضي ـ رحمه الله ـ رأي خاص في ثمرة هذا النزاع وهو أن الصلاة غير ص. حيحة ولكن الطلب يسقط عندها لا بها وسيأتي توضيح ذلك.

(3) انظر: القوانين، ص. 67؛ مطارح الأنظار، ص. 115؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 8؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.

(4) عرفنا أن للقاضي رأياً خاصاً هو عدم ص. حة الصلاة وسقوط الطلب بفعلها وسنوضح ذلك في ثمرة النزاع.

(5) (6) المستصفى، ج. 1، ص. 49، 50، وانظر: الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 60.

وقال: «لو كان إجماع، لعرفه أحمد؛ لأنّه أعرف به من القاضي، لأنّه أقرب زماناً من السلف، ولو عرفه لما خالفه»[1] وبهذا يندفع ادعاء الإجماع على ذلك، كما يندفع قول الغزالي «الإجماع حجّة على أحمد»[2].

والحق أنّ الاستدلال بهذا الإجماع لا يجدي ـ هنا ـ لأنّه على فرض التسليم بصّحته، فهو إجماع سكوتي، وهو لا يشكل حجّة قطعيّة، بحيث لا تجوز مخَالفَتُه.

قال ابن قدامة المقدسي: «قد غلط من زعم، أنّ في هذه المسألة إجماعاً، لأنّ السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإنّ حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر ـ وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق ـ ولو نقل عنهم أنّهم سكتوا، فيحتاج إلى أنّه اشتهر فيما بينهم كلهم، القول بنفي وجوب القضاء، فلم ينكروه فيكون حينئذٍ فيه اختلاف، هل هو إجماع أم لا»[3]؟

وقال الطوفي: «لا إجماع في ذلك منقول تواتراً، ولا آحاداً»[4].

واحتجّ الجمهور، بالإضافة إلى الإجماع الآنف الذكر، بعدّة وجوه.

منها: القطع باجتماع الأمر والنهي، فيما إذا قال الآمر، لمن تجب عليه طاعته، اكتب هذه الصحيفة، ولا تكتبها في المسجد، فكتبها فيه،

(1) شرح جمع الجوامع، ج.1، ص.203، وانظر: منتهى الوصول، ص.47، شرح الكوكب المنير، ص.123؛ وروضة الناظر ص.24.

(2) تيسير التحرير، ج.1، ص.220، وانظر: المصادر نفسها

(3) روضة الناظر، ص.24.

(4) شرح الكوكب المنير، ص.123.

فإنّه مطيع من جهة امتثاله الأمر، وهو الكتابة. عاص من جهة عدم امتثاله النهي، وهو الكتابة في المسجد[1].

ومنها: إنّ امتناع اجتماع الأمر والنهي، إنّما يكون من جهة اتحاد المتعلّق، إذ لا مانع سواء اتفاقاً، والحاصل هنا ليس كذلك، فإنّا نقطع بتعدّده في الصلاة المغصوبة، إذ متعلق الأمر الصلاة، ومتعلّق النهي الغصب، وكل منها يعقل انفكاكه عن الآخر[2].

ومنها: لو لم يكن اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحدٍ جائزاً، لما وقع في الشريعة، لكنّه واقعٌ، كما في موارد العبادات المكروهة، مثل الصلاة في الحمام، أو في قارعة الطريق؛ وواضح أنّ وقوع شيء في الخارج، دليل على إمكانه وجوازه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّ الأحكام الخمسة، كلّها متضادّة، فكما لا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة في واحد، فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب والكراهة فيه.

ومن اجتماع الوجوب والكراهة في شيء واحد، يستكشف إمكان اجتماع الوجوب والحرمة فيه أيضاً[3].

دليل القول بالامتناع ومناقشته

احتج القائلون، بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذي جهتين، بوجوه:

منها: الأمر طلب لإيجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع، وتعدّد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلّق، إذ

---

(1) (2) منتهى الوصول، ص. 27، مسلم الثبوت، ج. 1، ص. 68؛ تيسير التحرير، ج. 1، ص. 229؛ أصول الفقه للخضري، ص. 55؛ المعالم ص. 99؛ شرح الكوكب المنير، ص. 123؛ مطارح الأنظار، ص. 149؛ والقوانين، ص. 27؛ التلويح، ج. 1، ص. 217.

(3) انظر: محاضرات في أصول الفقه، ج. 4، ص. 306؛ العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 28؛ القوانين، ص. 68؛ منتهى الوصول، ص. 27؛ منتهى الأصول، ج. 1، ص. 405؛ الفصول، ص. 128؛ مسلم الثبوت، ج. 1، ص. 69.

الامتناع، إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيءٍ واحد، وذلك لا يندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق، بحيث يعدّ في الواقع، أمرين هذا مأمور به، وذلك منهي عنه.

ومن البيِّن، أنَّ التعدّد بالجهة لا يقتضي ذلك. وعليه، فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعدّدت فيها جهة الأمر والنهي، إلاّ أنّ المتعلّق الذي هو الكون متحد، فيمتنع أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه، فتعيّن بطلان الصلاة[1].

وأجيب عنه: بأنّ الممتنع، إنّما هو تعلّق الأمر بعين الجهة، التي تعلّق بها النهي، وأمّا أن يتعلّق الأمر بجهة، ويتعلق النهي بالجهة الأخرى، فغير ممتنع.

وما قيل من عدم جدوى تعدّد الجهة فغير مسلّم، لبداهة تغاير المتعلّق عند تعدّد الجهة.

ويشهد بذلك العُرف، فيما إذا قال لمن له عليه حق الطاعة، خط هذا الثوب، ولا تخطه في هذا الدار، فخاطه فيها، فلا شك بأنّه مطيع من جهة أنّه خاط. عاصٍ من جهة أنّه خاط في الدار، وأدلّ دليل على ذلك، وروده في الشريعة كما في العبادات المكروهة.

قال الإمام الغزالي: «الفعل، وإن كان واحداً، فقد تضمّن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما، ويكره الآخر» ومثل لذلك بما «لو رمى سهماً واحداً إلى مسلم، بحيث يمرق إلى كافر، أو إلى كافر، بحيث يمرق إلى مسلم، فإنّه يثاب ويعاقب، ويملك سلب الكافر، ويقتل بالمسلم قصاصاً، لتضمّن فعله الواحد أمرين مختلفين»[2].

---

(1) انظر: المعالم، ص. 98، القوانين ص. 73؛ هداية المسترشدين، ص. 308.

(2) المستصفى، ج. 1، ص. 50؛ وانظر: أصول الأحكام للآمدي، ج. 1، ص. 59؛ والقوانين، ص. 73.

وقال صاحب المَعَالِم الجديدة: «ونحن نعتقد أنّ العمليّة، التي لها وصفان وعنوانان، يمكن أن يتعلّق الوجوب بإحدهما والحرمة بالآخر، ولا تمنع عن ذلك وحدة العمليّة وجوداً»[1]، ومثل لذلك بالتوضؤ بالماء المغصوب، وأفاد أنّ الفعل وإنّ كان واحداً في الوجود، إلاّ إنّه متعدّد في الوصف والعنوان، إذ يقال عن الفعل إنّه وضوء، ويقال عنه في نفس الوقت، إنّه غصب وتصرف في مال الغير بدون إذنه، وكلٍ من الوصفين يسمّى «عنواناً» وقال: «ولأجل ذلك تعتبر العمليّة في هذا المثال، واحدة ذاتاً، ومتعددة وصفاً وعنواناً»[2].

ومنها: دعوى الإجماع على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة.

فقد ادعى بعض الإماميّة، الإجماع على امتناع اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد ذي جهتين، بل ادّعى بعضهم الضرورة، وعلّق على ذلك صاحب التقريرات، بقوله: «وليس بذلك البعيد»[3].

والحق، أنّ دعوى الإجماع هذه غير صحيحة بالمرة، لما ذكرت، من أنّ بعض قدماء الإماميّة، قد ذهبوا إلى الجواز، وقالوا بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة، وأشرت إلى دعوى بعضهم إنّه من مسلّمات الشيعة، وعليه كثير من المتأخرّين، وجماعة من المعاصرين.

قال المحقّق النائيني «والحق عندنا هو القول بالجواز»[4]، وقال الشيخ المظفرّ «إن الحق جواز الاجتماع»[5].

وقال المحقق القمّي: (إنّ القول بجواز الاجتماع، هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفضل بن شاذان من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيّد في الذريعة، وذهب إليه جملة من فحول متأخّرينا؛ كمولانا المحقق

(1) (2) المعالم الجديدة، ص. 150/ 151.
(3) انظر: مطارح الأنظار، ص. 127؛ هداية المسترشدين، ص. 308؛ مناهج الأحكام، ص. 54.
(4) أجود التقريرات، ج. 1، ص. 353.
(5) أصول الفقه، ج. 2، ص. 332.

الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقّق الخوانساري، وولده المحقّق والفاضل المدقق الشيرواني، والفاضل الكاشاني، والسيّد الفاضل صدر الدين، وأمثالهم. بل ويظهر من الكليني، حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق، ولم يطعن عليه رضاه بذلك، بل يظهر من كلام الفضل، أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة، وإنّما المخالف فيه كان من العامّة، كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الأنوار، وانتصر لهذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين»[1].

وبهذا، تندفع لنا دعوى الإجماع على بطلان الصلاة، وعلى امتناع الاجتماع. «والحقّ» إنّه لا إجماع في المسألة أصلاً، لا نفياً ولا إثباتاً. لا من علماء السنّة، ولا من علماء الشيعة. لا من السَلَف، ولا من الخَلَف. لا من أهل البيت ولا من غيرهم.

ومنها: لو صحّت الصلاة في الدار المغصوبة لتعدّد الجهة، لصحّ صوم يوم العيد، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة:

إنّ القول بصحّة الصلاة، مبني على عدم التنافي، لتعدّد الجهة وصوم يوم العيد كذلك، فإنّه مأمور به من جهة أنّه صوم، منهي عنه من جهة إنّه في يوم عيد، مع إنّه باطل اتفاقاً، فتعيّن بطلان الصلاة في الدار المغصوبة[2]، وحاصل ما أجاب به شيخ الإسلام «الشربيني» عن هذا

---

(1) القوانين، ص. 67.

(2) انظر: منتهى الوصول، ص. 27؛ تيسير التحرير، ج. 2، ص. 220.

(3) انظر: هامش جمع الجوامع، ج. 1، ص. 200، والشرح، ص. 201. وقد أخذه عن ابن الحاجب، انظر: منتهى الوصول، ص. 27، وانظر: تيسير التحرير، ج. 2، ص. 220، ومسلم الثبوت وحاشيته، ج. 1، ص. 68، وفي الأخيرين زيادة منع بطلان التالي لانعقاد النذر به عند الحنفية، فلو ص. ام خرج عن عهدة النذر، ولكنّهم أوجبوا عليه الإفطار ثم القضاء.

الوجه[1]. هو أنّا نسلّم تعدّد الجهة في صوم يوم النحر، ولكنهما متلازمتان، إذ الجهة الأولى، وهي مطلق الصوم لازمة للجهة الثانية، وهي الصوم في يوم العيد، لأنّ المضاف يستلزم المطلق، إذ المنهي عنه هنا، هو الصوم في يوم العيد، لا يوم العيد، والصوم في يوم العيد يستلزم مُطلَق الصوم، فلا يمكن كل بدون الآخر. ولما كان المُطلَق، وهو الصوم في ضمن المقيّد، وهو الصوم في يوم العيد، والمقيّد نهي عنه، نفسه لا عن قيده فقط. لم يعقل أن يتوجه الطلب للمطلق، والنهي للمقيّد وإنّما كان النهي عن نفس المقيّد، لا عن قيده فقط؛ لأنّ الأمر حاصل بالفعل، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى: «فلو توجه الطلب للماهيّة في ضمن هذا الفرد المخصوص، لكان مطلوباً من الجهة التي نهي عنها» وهو ممتنع لاتحاد الجهة حينئذٍ، لما عرفناه من رجوع الجهتين المتلازمتين، لما له جهة واحدة، بخلاف الصلاة والغصب، فإنّ الجهتين منفكّتان، إذ الوصف المنهي لأجله، وهو الغصب ليس من ذات العبادة، بل هو وصف للفاعل فيكون بعبادة وغيرها، وهو منهي عنه في ذاته، بخلاف الأعراض عن ضيافة الله تعالى، فإنّه بذات العبادة.

وعليه: فالنهي في الصلاة المغصوبة لأمر خارج، فلا يقتضي الفساد، بخلاف الصوم في يوم العيد.

ثمرة النزاع

المشهور بين الأصوليّين قديماً وحديثاً، إنّ ثمرة النزاع في هذه المسألة، هي صحّة العبادة على القول بالجواز.

ومن هنا، قالوا بصحّة الصلاة في الأماكن المغصوبة، ومجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً، لا يمنع عن صحّتها، بعد فرض أنّ متعلّق الأمر، غير متعلّق النهي، وعدم صحّتها على القول بالامتناع، ووحدة المتعلّق.

قال صاحب المعالم: «فمن أحال اجتماعهما أبطلها، ومن أجازه صحّحها»[1]. ولكن خالف في ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والإمام الرازي[2]، حيث ذهبا إلى الامتناع، وأنّ الصلاة غير صحيحة، ولكن الطلب يسقط بفعلها، لا بها.

بدعوى التوفيق بين دليل عدم الصحّة الذي صح عندهما، وبين إجماع السلف على عدم الأمر، بقضاء الصلوات المؤداة في الأماكن الغصوبة، مع كثرة وقوعها، وقد اتّضح لنا ضعف دليل منع الاجتماع، كما اتّضح لنا عدم وجود إجماع في المسألة أصلاً، لا نفياً ولا إثباتاً، لا من السلف ولا من الخلف.

وعليه فالحقّ في المسألة، هو جواز الاجتماع، لعدم التنافي، إذ إنّ وجود جهتين مختلفين في الوصف والعنوان، يقتضي تغاير المتعلق في الفعل الواحد بهذا الاعتبار، وحينئذٍ لا مانع من تعلّق الأمر بجهة، والنهي بالأخرى.

التوسّط في الأرض المغصوبة

أشرت سابقاً، إلى أنّ الجهتين في الواحد إما أن تكونا متلازمتين، أي لا يمكن انفكاك أحداهما عن الأخرى. وأمّا من تكون غير متلازمَتين، أي يمكن انفكاك أحداهما عن الأخرى وقد مضى البحث مفصّلاً في الواحد، ذي الجهتين غير المتلازمتين، وعرّفنا أنّ الحق في المسألة، هو جواز الاجتماع لعدم التضاد؛ لأنّ الواحد وإنّ كان واحداً في الوجود، لكنّه يتضمّن أمرين مختلفين، يمكن تعلّق الأمر بأحدهما، والنهي بالآخر.

---

(1) المعالم، ص. 98.

(2) انظر: جمع الجوامع، ج. 1، ص. 203؛ المستصفى، ج. 1، ص. 49؛ شرح الكوكب المنير، ص. 123؛ أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 325؛ محاضرات في أصول الفقه، ج. 4، ص. 216.

فالكون في المغصوب واحد، ولكنّه يوصف بالطاعة من جهة أنّه صلاة. ويوصف بالمعصية من جهة أنّه غصب، وتصرف في ملك الغير بدون أذنه. والأوّل مأمور به، والثاني منهي عنه. وقد جمعهما المكلّف في الكون الواحد، باختياره مع إمكان التفكيك. بأن يمتثل المأمور به، ويترك المنهي عنه، فيصلّي في غير المغصوبة.

ولكن، ما الحكم فيما إذا كان المكلّف مضطراً إلى الجمع بينهما؟ سواء أكان هذا الاضطرار لا بسوء اختياره، كمن اضطر إلى التصرّف في مكان مغصوب، كصلاة المحبوس فيه، غير المتمكن من الإتيان بها خارجه، أم كان بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضاً مغصوبة متعمّداً. فبادر إلى الخروج منها، تخلّصاً من استمرار الغصب.

وبعبارة أخرى، ما الحكم فيما إذا كان المكلّف، غير متمكن من التفكيك بين الجهتين؟ بأن يكون مضطراً إلى الجمع بين المأمور به، والمنهي عنه، في الشيء الواحد، مع سوء الاختيار أو بدونه.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، يجدر التنبيه إلى ما عرفناه سابقاً، من امتناع الاجتماع في الواحد ذي الجهتين المتلازمتين، لرجوعهما حينئذ إلى الواحد ذي الجهة، المتّفق على امتناع الاجتماع فيه.

ولكن، يبدو أنّ في ذلك بقيّة من بحث. حيث توهّم أبو هاشم، إمكان الاجتماع في بعض الصوّر، وتبعه في هذا الوهم، بعض متأخرّي الشيعة.

وسيتّضح ذلك، من إجابتنا عن السؤال الآنف الذكر، وتقع الإجابة عنه في صورتين.

الصورة الأولى: ما إذا كان المكلّف مضطراً إلى ارتكاب الحرام، لا بسوء اختياره. ثمّ اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة، مع هذا الفعل الذي اضطر إليه.

كمن كان محبوساً في مكان مغصوب، وضاق عليه وقت الصلاة، وكان غير متمكّن من الإتيان بها خارج المكان المغصوب، فهل في هذا الفرض تقع عبادته صحيحة أو لا؟

لا شكّ في أنّ الاضطرار يوجب سقوط التكليف بالفعل المضطر إليه، ضرورة زوال فعلية النهي بحدوث الاضطرار وبقاء الأمر بلا مزاحم لفعليّته. وعليه، فلا شكّ في أنّ صلاته تقع صحيحة، ولا إشكال في ذلك، حتى ممن ذهبوا إلى امتناع اجتماع الأمر والنهي، لسقوط النهي في هذا الفرض، وبقاء فعليّة الأمر بدون مزاحم. قال الشيخ المظفّر ـ «لا ينبغي الشكّ، في أنّ عبادته على هذا التقدير، تقع صحيحه، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام، لا تبقى فعليّة للنهي، لاشتراط القدرة في التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليّته»[1].

وقال ابن حزم: «من اضطر إلى الإقامة في مكانٍ مغصوب، فصلاته فيه تامّة؛ لأنّه ليس مختاراً للإقامة هناك»[2].

والصورة الثانية: فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضاً مغصوبة متعمّداً، ويقع البحث فيها من ناحيتين:

الأولى: في حكم الخروج، في حدّ ذاته الثانية: في حكم الصلاة، المأتي بها حال الخروج.

أما الناحية الأولى: فقد وقع الخلاف فيها؛ أي في حكم الخروج، بنية التخلص عن الغصب، على ثلاثة أقوال:

الأوّل: إنّه واجب شرعاً، ولا يجرى عليه حكم المعصية، وهو قول

---

(1) أصول الفقه، ج. 1، ص. 339؛ وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 87؛ ومنتهى الأصول، ج. 1، ص. 406؛ مطارح الأنظار، ص. 151.

(2) الأحكام لابن حزم، ج. 3، ص. 308.

الجمهور من أهل السنّة، وكثير من الإمامية[1]، «وهو الحق».

إذ لا شك، أنّ التخلص من الغصب واجب، وواضح أنّه إذا تعيّن الخروج سبيلاً للخلاص يكون واجباً؛ لأنّ مما يتوقّف عليه الواجب، واجب كما مرّ.

أما عدم جريان حكم المعصية عليه، فلأنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم النهي عنه، لتضادّهما، وإلاّ كان معناه طلب الخروج، وعدمه «وهو ممتنع».

الثاني: إنّه واجب وحرام معاً، وهو قول أبي هاشم، واختاره بعض متأخّري الإماميّة، كالمحقّق القمّي[2].

وهذا القول مبني على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد، بتوهّم أنّ الخروج من جهة أنّه غصب حرام، ومن جهة أنّه تخلّص واجب، فيجوز تعلّق الأمر والنهي بهما كصلاة الغصب.

ودفع بأنّ الجهتين ـ هنا متلازمتان فيمتنع الاجتماع؛ لأنّ معناه حينئذ، طلب الخروج وعدمه، «وهو ممتنع». بخلاف صلاة الغصب، فإنّ الاجتماع فيها ممكن، لتعقّل انفكاك متعلّق، كلّ من الأمر والنهي.

وقد حكي عن أحد أعلام الإماميّة قوله: «أطبق العقلاء على تخطئة أبي هاشم..»[3].

---

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 151؛ أجود التقريرات، ج. 1، ص. 374؛ منتهى الوصول، ص. 28؛ تيسير التحرير، ج. 2، ص. 221؛ جمع الجوامع، ج. 1 ص. 203؛ شرح الكوكب المنير، ص. 124.

(2) انظر: القوانين، ص. 74.

(3) مطارح الأنظار، ص. 151.

وصرح آخر (بعدم كون الخروج معصية، وأنّ القول بجريان حكم المعصية، عليه غلط صدر عن بعض الأصوليّين)[1].

الثالث: إنّه واجب شرعاً مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وهو قول إمام الحرمين، ونسبه البعض إلى الإمام الرازي أيضاً واختاره بعض متأخرّي الإماميّة، كصاحب الفصول[2].

فالإمام ـ رحمه الله ـ يذهب إلى وجوب الخروج، وإنّه غير منهي عنه، ولكنّه يستصحب المعصية للنهي السابق، لبقاء ما تسبب فيه باختياره، وهو شغل ملك الغير، ودوام المعصية لا يقتضي ـ عنده ـ وجود النهي، بل يكفي فيه التسبّب، وإنّما يقتضيه ابتداؤها، نقله عند السعد في حاشية العضد.

قال شيخ الإسلام «الشربيني» «وقد رأيت عبارته في البرهان كذلك»[3].

فاندفع بذلك استبعاد ابن الحاجب وغيره لرأي الإمام بدعوى، إنّه لا معصية، إلاّ بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، وليس هذا أحدهما[4].

ويدفعه أيضاً، قول الفقهاء «إنّ من جن بعد ارتداده، ثمّ أفاق وأسلم، يجب عليه قضاء الصلوات زمن الجنون، استصحاباً لحكم معصية الردة[5].

---

(1) مطارح الأنظار، ص. 151.

(2) انظر: الفصول، ص. 138؛ مطارح الأنظار، ص. 151.

(3) انظر: الفصول، ص. 138؛ مطارح الأنظار، ص. 151.

(4) انظر: منتهى الوصول، ص. 28؛ تيسير التحرير، ج. 2، ص. 222؛ مسلم الثبوت ج. 1، ص. 70.

(5) الجلال على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 204.

وإنّما جاءت مرجوحيّة رأي الإمام ومن تابعه، من إلغاء الجمهور لجهة المعصية، دفعاً لما هو أشد، وهو ضرر استمرار الغصب.

وقد شبّه الجلال ذلك، بإلغاء ضرر زوال العقل، في إساغة اللقمة المغصوص بها، بخمر إذا تعيّنت وسيلة، لدفع ضرر تلف النفس[1].

ولأنّ الخروج على ما هو معتبر فيه من السرعة والسلوك، لأقرب الطرق وأقلّها ضرراً، وبنيّة التوبة، ورد مال الغير إليه، يمنع استصحاب المعصية، بل يمحو أثرها.

قال الشيخ تقي الدين: «حق الله يزول بالتوبة، وحقّ الآدمي يزول بزوال أثر الظلم»[2].

وقد نصّ الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ على تأثيم من دخل أرضاً غصباً، وقال: «فإذا قصد الخروج منها، لم يكن عاصياً بخروجه، لأنّه تارك للغصب»[3].

وقال في مسلم الثبوت: «واستصحاب المعصية حتى يفرغ زجراً، كما ذهب إليه إمام الحرمين، ليس ببعيد، والحقّ أنّ التوبة ماحية هذا»[4].

بقي في حكم الخروج، قولان لبعض متأخرّي الإماميّة، لا بأس من الإشارة إليهما، تتميماً للفائدة.

أحدهما: إنّه حرام، وغير واجب[5].

---

(1) الجلال على جمع الجوامع، ج. 1، ص. 204.
(2) شرح الكوكب المنير، ص. 124.
(3) المصدر نفسه
(4) مسلم الثبوت، ج. 1، ص. 70.
(5) انظر: مطارح الأنظار، ص. 151؛ وأصول الفقه للمظفر 2، ص. 340.

أمّا كونه حراماً: فلأنّ الخروج، تَصرّف في ملك الغير، وهو غصب عند عدم الإذن، فيكون حراماً.

أمّا كونه غير واجب: فلأنّ الواجب هو عدم التصرّف، والخروج إنّما هو مقدّمة له، فهي ليست بواجبة.

ودفع، بأنّ عدم التصرّف بعد فرض انحصار مقدّمته في الخروج المحرّم، لا يعقل وجوبه، لأنّه تكليف بالمحال[1].

ثانيهما: إنّه غير حرام، ولا واجب مع جريان حكم المعصية عليه، للنهي السابق. أمّا كونه غير محرم، فلأنّ النهي عنه، قد سقط بحدوث الأضرار. وأمّا كونه غير واجب، فلأنّ تعيّن الخروج للتخلّص، وتوقفّه عليه، كان بسوء اختياره، فلا يكون واجباً.

وأمّا استصحاب المعصية: فلأنّه كان قادراً على ترك الغصب بعدم الدخول، ولكنّه عصى بسوء اختياره، فيستحق العقاب.

قال صاحب هذا الرأي: «والحقّ إنّه منهي عنه، بالنهي السابق الساقط بحدوث الأضرار إليه، وعصيان له بسوء اختياره. ولا يكاد يكون مأموراً به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضرورة. إنّه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته، فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك، بلا توقّف عليه، أو مع عدم الانحصار به. ولا يكاد يجدي توقّف انحصار التخلص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار»[2].

ويدفع بأنّ عدم حرمة الخروج، مسلّم. وهو ما نقول به، أمّا دعوى

(1) انظر: مطارح الأنظار، ص. 153.
(2) الكفاية، ج. 1، ص. 264؛ وانظر: العناية، ج. 2، ص. 89.

عدم وجوبه، مع تسليمه أنّه مقدّمة لواجب أهمّ، وهو التخلّص عن الغصب فغير مسلّم.

لأنّ مجرّد كون التوقّف سوء الاختيار، مما لا يسوّغ عدم وجوبه، بعد توقّف الواجب الأهمّ عليه فعلاً. ، وهو نفسه، قد ذهب إلى ثبوت المُلازمة بين وجوب الشيء، ووجوب ما يتوقّف عليه.

قال هناك «قد تصدّى غير واحد من الأفاضل، لإقامة البرهان على الملازمة. . ، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان، إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب. .»[1].

وأمّا دعوى استصحاب المعصية بالنهي السابق، فقد عرفنا مرجوحّيته، أثناء مناقشتنا لرأي إمام الحرمين.

وبذلك تصبح الأقوال في حكم التصرّف الخروجي من المكان المغصوب، خمسة: مأمور به وغير منهي عنه، وهو للجمهور وهو الحقّ، وقيل إنّه مأمور به ومنهي عنه معاً، وهو لأبي هاشم، واختاره بعض متأخّري الإماميّة. وقيل إنّه مأمور به فقط، ومع ذلك يجري عليه، حكم المعصية للنهي السابق، وهو لإمام الحرمين، واختاره بعض متأخّري الإماميّة، (وليس بذلك البعيد).

وقيل إنّه منهي عنه فقط، وقيل إنّه غير منهي عنه، ولا مأمور به، ومع ذلك يجري عليه حكم المعصية، والأخيران لبعض المتأخّرين من متأخّري الإماميّة.

الناحية الثانية: وهي حكم الصلاة حال الخروج، من حيث الصحّة والفساد، ويختلف باختلاف الأقوال في «الناحية الأولى».

---

(1) الكفاية، ج. 1، ص. 200؛ وانظر: العناية، ج. 1، ص. 406.

فعي القول بأنّ الخروج مأمور به، فالصلاة أثناءه تقع صحيحة، سواء ضاق وقتها، أم لا ولكن بشرط ألاّ يستلزم أداء الصلاة، تصرّفاً زائداً على حركات الخروج. كأن يكون بالسيّارة ونحوها، إذ التصرّف الزائد، يكون منهيا عنه حينئذ.

وإذا استلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً، فإنّ كان في الوقت متسع لأدائها، بعد الخروج، وجب عليه الانتظار.

وإن كان الوقت ضيّقاً، فلا بدّ أنّ يؤدّيها حال الخروج، ولكن يقتصر في أدائها على أقلّ الواجب، فيصلّي إيماءً بدل الركوع والسجود[1].

وقال البعض: بل يؤدّيها بركوع وسجود؛ لأنّه ليست الصلاة مع الركوع والسجود، تصرّفاً زائداً مع الإيماء والإشارة، إذ الجلوس والقيام، ونحوهما، أحد أفراد الكون الذي فرض الإذن فيه حال الخروج بنية التخلص.

وممن اختار هذا القول في المسألة. صاحب الجواهر قال: «لو استلزمت الصلاة تصرّفاً زائداً، على أصل الكون، لم يجز لعدم الإذن فيه، لاما إذا لم تستلزم فإنّها حينئذٍ، أحد أفراد الكون الذي فرض الإذن فيه، على أنّ القيام، والجلوس، والسكون والحركة، وغيرها، متساوية في شغل الحيز، وجميعها أكوان، ولا ترجيح لبعضها على بعض، فهي في حدٍّ سواء في الجواز، وليس مكان الجسم حال القيام، أكثر منه حال الجلوس.

نعم، يختلفان في الطول والعرض، إذ الجسم لا يحويه الأقل منه،

---

(1) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.345؛ العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.110؛ أجود التقريرات، ج.1، ص.381؛ مطارح الأنظار، ص.155.

ولا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل)[1].

وعلى القول، بأنّ الخروج منهي عنه[2]، فإنّ ان في الوقت متسّع، فلا تصحّ الصلاة حال الخروج؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالصلاة، خارج الغصب لخلوّها عن المنقصة، والصلاة في الغصب ممّا يضادها ويعاندها، وعرفنا أنّ الأمر بالشيء، يقتضي النهي عن ضدّه الخاص.

وعليه، فالصلاة حال الخروج منهي عنها، فتفسد، وإن كان الوقت ضيّقاً، وقع التزاحم بين الأمر بالصلاة، والنهي عن الغصب. فيترجّح جانب الأمر ـ هنا ـ لأنّ الصلاة لا تُترك بحال، فيجب أداؤها، مع الإيماء والإشارة على قول، وذلك إذا لم يكن محمولاً على سيّارة ونحوها، ومع الركوع والسجود على القول الآخر مطلقاً، وعلى القول بأنّ الخروج غير منهي عنه، ولا مأمور به فإنّ الصلاة أثناءه تقع صحيحة إذا لم تستلزم تصرّفاً زائداً، سواء ضاق الوقت أو اتَّسع.

وقد وضّحت، أنّ الحق هو كون الخروج مأموراً به فقط، وغير منهي عنه. وعليه، فالصلاة حال الخروج تقع صحيحة، على ما مرّ من شرط عدم استلزامها تصرّفاً زائداً، وهو ما ذهب إليه الجمهور من أهل السنّة والإماميّة.

قال صاحب التقريرات: «الأقوى كونه مأموراً به فقط، ولا يكون منهيّاً عنه، ولا يفترق فيه النهي السابق، واللاحق، ولعله ظاهر الفقهاء، حيث حكموا بصحّة الصلاة حال الخروج»[3].

---

(1) محاضرات في أصول الفقه، ج. 4، ص. 357.

(2) يشمل ذلك قول أبي هاشم بأنه منهي عنه ومأمور به.

(3) مطارح الأنظار، ص. 151.

المبحث الخامس

في اقتضاء النهي الفساد



المبحث الخامس

في اقتِضَاء النهي

إذا تعلّق النهي بشيء من عبادة أو معاملة، فهل يقتضي الفساد، أو لا؟

اختلف الأصوليّون في ذلك، وينبغي لتنقيح البحث، وتحرير محل النزاع بيان عدّة أمور.

الأمر الأوّل:

الفرق بين هذه المسألة، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، هو أنّ محل البحث في المسألة السابقة ـ كما عرفت ـ إنّما هو في إمكان اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد، وامتناعه.

أمّا محل البحث ـ هنا ـ فهو في ثبوت المُلازمة بين تعلّق النهي بشيء ـ فعلاً ـ وبين فساد ذلك الشيء، أو عدم ثبوتها.

وبعبارة أخرى، محل النزاع في مسألة الاجتماع، إنّما هو في توجّه النهي إلى متعلّق الأمر، وعدمه.

وهنا في اقتضاء النهي للفساد وعدمه، بعد الفراغ عن توجّهه إلى متعلّق الأمر.

الأمر الثاني:

لا ينبغي الشك في أنّ هذه المسألة أصوليّة؛ لأنّ نتيجتها تقع كبرى في قياس الاستنباط، إذ على القول بالاقتضاء، نحكم بفساد النهي عنه من عبادة أو معاملة، وعلى القول بعدم الاقتضاء، نحكم بصحتّه.

والحقّ، أنّها عقليّة؛ لأن المبحوث عنه ـ كما عرفت ـ هو وجود المُلازمة بين الحرمة والفساد، أو عدم وجودها.

سواء أكانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي من كتاب أم سنّة، أم غير لفظي من عقل أو إجماع.

وإنّما اعتاد الأصوليّون درجها في مباحث النهي، لأنّ الغالب أن يكون دليل الحرمة، هو اللفظ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فلأنّهم لم يفرّدوا للمسائل العقليّة، مورداً خاصاً بها، وإنّما بحثوا، كلاً منها في مورد لمناسبة ما، وكان من المناسب حقاً، بحث مسألتنا في موارد النهي. قال صاحب العناية ملخّصاً، عبارة صاحب التقريرات: «إنّ محل الكلام في المسألة نفياً واثباتاً، إنّما هو المُلازمة بين الحرمة والفساد عقلاً، وإن لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ، أصلاً، كما إذا استفيدت من عقل أو إجماع، ونحوهما. وعليه، فالمسألة ليست لفظيّة بل عقليّة»[1].

وقال صاحب أجود التقريرات: «إنّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة قطعاً. فإنّ نتيجة البحث كبرى كليّة، إذا انضمت إليها صغراها، أنتجت نتيجة فقهيّة بلا توسّط شيء آخر..، (ولا يخفى) أنّ هذه المسألة، من المسائل الاستلزامية العقليّة، ولا ربط لها بمباحث الألفاظ أصلاً، لوضوح أنّ غاية ما يدلّ عليه النهي باللزوم البيّن بالمعنى

---

(1) العناية في شرح الكفاية، ج. 1، ص. 130؛ وانظر: مطارح الأنظار، ص. 155.

الأعمّ، إنّما هو عدم الأمر بمتعلّقه لتضادّهما، وأمّا عدم تحقّق المِلاك فيه، ليحكم العقل بفساد، فليس اللفظ دالاً عليه قطعاً»[1].

الأمر الثالث:

الظاهر أنّ المراد بالنهي ـ هنا ـ ما يعمّ الحرمة والكراهة. أي سواء أكان النهي للتحريم أم للتنزيه، لشمول النزاع لنهي الكراهة؛ كالعبادة في الأوقات المكروهة، والأماكن المشبوهة، وكون نهي الكراهة لا يقتضي الفساد في المعاملات، مما لا يوجب تخصيص البحث عن نهي التحريم.

قال صاحب العناية، موضّحاً دفع صاحب الكفاية لوجهة نظر من خصّص عنوان البحث في نهي التحريم فقط: «إنّ اختصاص عموم ملاك البحث بالعبادات فقط، دون المعاملات، مما لا يوجب تخصيص العنوان بالتحريمي فقط دون غيره، بل المبحوث عنه هو مُطلَق النهي سواء أكان تحريميّاً أو تنزيهيّاً، غايته أنّ التحريمي يجري في العبادات والمعاملات جميعاً، والتنزيهي يختص بالعبادات فقط»[2].

والظاهر أيضاً: أنّ المراد بالنهي ـ هنا ـ ما يعمّ النفسي والغيري، فكما وقع الكلام، في فساد الصلاة في أيام الحيض، لتوجّه النهي النفسي إليها.

كذلك وقع الكلام، في فساد الضدّ لتوجّه النهي الغيري إليه، المستفاد من الأمر بضدّه. وعليه، لا وجه لتخصيص عنوان البحث في النهي النفسي، بل الحقّ شموله للنهي الغيري، أيضاً.

---

(1) أجود التقريرات، ج.2، ص.385؛ وانظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.410.

(2) العناية، ج.2، ص.132؛ وانظر: الكفاية، ج.1، ص.284، ومطارح الأنظار، ص.155، ونص عبارته التي دفعها صاحب الكفاية، هو (ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإنّ كان مَنَاط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان).

قال المظفّر: «كلمة النهي ـ بإطلاقها ـ ظاهرة في خصوص الحرمة النفسيّة دون الغيريّة، ولكن النزاع أيضاً، وقع في كلٍ منهما، فإذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي، وللنفسي والغيري»[1].

الأمر الرابع:

في الصحّة والفساد.

الصحّة:

وهي عبارة عن ترتّب الأثر المقصود عليها، والأثر يختلف في العبادات عنه في المعاملات.

أمّا في العبادات:

فالمراد منه ـ عند المتكلمين ـ ما يوافق الأمر والشريعة وعند الفقهاء ـ ما يسقط معه القضاء والإعادة.

وأمّا في المعاملات:

فهو عبارة عما شُرّعت المعاملات من أجله. كنقل الملكيّة في البيع، وتملّك المنفعة في الإجارة، والحلَّ في النكاح.

الفساد:

كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحّة، وهو عبارة عما لا يترتّب عليه أثره، مع قابليّته لذلك، سواء أكان الفعل عبادة أم معاملة.

---

(1) أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.347؛ وانظر: العناية، ج.2، ص.132؛ وانظر: الكفاية، ج.1، ص.284، ومطارح الأنظار، ص.155، ونص عبارته التي دفعها صاحب الكفاية، هو (ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي وإنّ كان مَنَاط البحث في التنزيهي موجوداً، وذلك لا يوجب تعميم العنوان)

فكل ما لا يترتّب عليه أثره، لخلل في أصله، أو وصفه فهو فاسد، أو باطل بدون فرق بين التعبيرين عند جمهور الإماميّة، وأهل السنة[1].

وفرّق الأحناف بين الفساد والبطلان في المعاملات فقط، حيث جعلوا الفاسد: عبارة عما شرّع بأصله، دون وصفه كالبيع الربوي، فهو صحيح عندهم، مع إسقاط الزيادة.

والباطل: عبارة عما لم يشرّع، لا بأصله ولا بوصفه، كبيع الملاقيح، وبيع المجنون، أو غير المميّز، وبيع المسلم للخمر[2].

والحق: إنّ الصحة والفساد، يرجعان إلى حكم العقل؛ لأنّ المكلّف إذا أتى المأمور به على وجهه، أي مستجمعاً لما هو معتبر فيه من الأجزاء والشروط في العبادات، ولما هو المجعول سبباً في المعاملات، فإنّه يدرك بعقله صحّة ما أتى به من دون توقّف على خطاب الشرع. وإذا لم يأتِ بالمأمور به على وجهه، ولا لما هو المجعول سببا، يدرك كذلك عدم صحّته[3].

ويرى كثير من الأصوليّين، أنّهما يدخلان ضمن الأحكام الوضعيّة، بدعوى أنّ الصحّة والفساد، وضع شرعي يرجع فيه إلى خطاب الشرع، ولا يتضمّنان أمراً، أو نهياً، أو تخييراً، حتى يدخلا في الأحكام الاقتضائية أو التخييرية[4].

وذهب البعض، إلى أنّهما يرجعان إلى الحكم التكليفي، بدعوى أنّ

(1) انظر: القوانين ص.78؛ وهداية المسترشدين، ص.323؛ منتهى الأصول، ج.1، ص.412.

(2) انظر: تيسير التحرير، ج.3، ص.234/ 380؛ مباحث الحكم، ص.158، شرح جمع الجوامع ج.1، ص.105؛ روضة الناظر ص.31.

(3) انظر: مطارح الأنظار، ص.158؛ مسلم الثبوت ج.1، ص.78.

(4) انظر: مباحث الحكم، ص.132؛ ومطارح الأنظار، ص.158.

الصحّة ترجع إلى الانتفاع بالشيء، والفساد يرجع إلى حرمة الانتفاع به، وهو بعيد[1].

وفصّل بعض الأصوليّين، كابن الحاجب بين العبادات والمعاملات، فذهب إلى أنّهما في العبادات عقليّان، وفي المعاملات وضعيّان[2].

وفصل آخر، بين تعريف العبادة عند المتكلّمين والفقهاء، فذهب إلى أنّهما عقليّان على تعريف المتكلّمين، ووضعيّان على تعريف الفقهاء أمّا في المعاملات فوضعيان[3].

الأمر الخامس:

في أنّه ليس كلّ ما يتعلّق به النهي يقع موضعاً للنزاع، بل هو خصوص ما يصحّ، أن يتّصف بالصحّة والفساد.

إذ لا معنى لأن يقال ـ مثلاً ـ أنّ النهي عن أكل الميتة، أو شرب الخمر أو السرقة، ونحوها يقتضي الفساد أو لا يقتضي.

ثمّ إنّ متعلّق النهي ـ هنا ـ يعمّ كلّ ما يصح وصفه، بالصحّة والفساد، من عبادة أو غيرها، ولا وجه لاختصاص عنوان البحث في العبادة، كما توهّم البعض[4].

والمراد بالعبادة التي هي محل النزاع. العبادة بالمعنى الأخص، أي خصوص ما تتوقّف صحّته على نيّة القُربة، بأن يكون المطلوب إيقاعه، على جهة الامتثال والطاعة، كالصلاة والصوم. . .

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعمّ، كأداء الديّن، وإزالة النجاسة عن الثوب والبدن.

---

(1) انظر: مباحث الحكم، ص. 132؛ ومطارح الأنظار، ص. 158.

(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 142.

(3) انظر: أصول الفقه للمظفر، ج. 2، ص. 349.

(4) انظر: العناية، في شرح الكفاية، ج. 2، ص. 142.

لعدم توقّف ترتّب أثرها، المقصود على إيقاعها بقصد الامتثال، بل يصحّ إيقاعها بنيّة القربة، وبدونها ـ كما عرفنا ذلك في الواجبات التوصليّة.

وذلك لأنّ النهي المتعلّق بالعبادة بالمعنى الأعم، لا يقتضي الفساد. فإنّ تطهير الثوب للصلاة ـ مثلاً ـ بماءٍ مغصوب يحقّق الامتثال ويسقط الأمر به، ولا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلّق النهي به[1].

ولا يخفى، أنّ موضوع البحث هو ما إذا تعلّق النهي ـ فعلاً ـ بشيء، فهل يقتضي فساده، أو لا؟

وحينئذ فلا يصح أن يكون معنى العبادة ـ هنا ـ ما كانت متعلّقة للأمر ـ فعلاً ـ لأنّه على فرض تعلّق النهي الفعلي بها، يمتنع تعلّق الأمر بها أيضاً؛ لأنّ المفروض، أنّ الجهة التي تعلّق بها الأمر، هي نفسها صارت متعلّقاً للنهي[2].

وليس الحال هنا كمسألة الاجتماع، التي فرض فيها تعلّق الأمر بجهة، والنهي بالجهة الأخرى. وقد عرفنا في تلك المسألة امتناع اجتماع الأمر، والنهي في جهة واحدة.

وعلى ذلك: فلا بدّ أن يراد بالعبادة المنهي عنها، ما كانت ذاتها عبادة ومقربة إلى الله تعالى، لولا تعلّق النهي بها، من دون أن تحتاج عباديّتها إلى تعلق أمر فعلي بها، كالسجود، والخضوع، والتسبيح ونحو ذلك.

أو ما كانت من شأنها أن يتقرّب بها، أو تعلّق بها أمر، كصوم يوم العيد. فإنّه لو تعلّق به أمر لكان عبادة، كصوم سائر الأيام، ومن هنا صحّ أن يقال، هل النهي عن صوم يوم العيد يقتضي الفساد، أو لا؟

---

(1) انظر: منتهى الأصول، ج.1، ص.411؛ والفصول، ص.139.

(2) انظر: العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.235، وأصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.351.

قال المظفّر: «إنّ المقصود بالعبادة هنا، هي الوظيفة التي لو شرّعها الشارع، لشرّعها لأجل التعبّد بها. وإ لم يتعلّق بها أمر فعلي لخصوصيّة المورد»[1].

أمّا غير العبادة:

«المعاملة» التي يقع البحث عن اقتضاء النهي فسادها، وعدمه. فإنّ المراد منها ما يقابل العبادة بالمفهوم السابق؛ أي ما لا تتوقّف صحّته على نيّة القربة، وقصد الامتثال. سواء أكانت مما يتعلّق به أمر، كأداء الديّن وغسل النجاسات، أم كان مما لا يتعلّق به أمر؟

وقد قسّم صاحب التقريرات، غير العبادة أو «المعاملة» إلى قسمين.

الأول: ما يتّصف بالصحّة والفساد كالعقود والإيقاعات، وغسل النجاسات.

الثاني: ما لا يتصّف بالصحّة والفساد، وقسمه إلى قسمين:

الأول: ما يتّرتب عليه أثر شرعي كالغصب، والإتلاف، والجنايات.

الثاني: ما لا يترتب عليه أثر شرعي، ومثلٌ له بشرب الماء.

وقد اختار أنّ الداخل في محل النزاع، هو القسم الأوّل أي المعاملة بالمعنى الأعمّ، مع صحّة اتّصافها بالصحّة والفساد. وأفاد أنّ النزاع لا يختصّ بالمعاملة بالمعنى الأخص، أي العقود والإيقاعات.

ولا يشمل مطلق المعاملة بالمعنى الأعم، مما لا يصحّ اتّصافه بالصحّة والفساد، وتبعه في ذلك صاحب الكفاية[2].

---

(1) أصول الفقه، ج.2، ص.351؛ وانظر: العناية في شرح الكفاية، ج.2، ص.135؛ وأجود التقريرات، ج.2، ص.387.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص.156، والعناية، في شرح الكفاية، ج.2، ص.138، وأجود التقريرات ج.2، ص.287، والفصول ص.139.

الأمر السادس:

متعلّق النهي، إمّا أن يكون **نفس الفعل**؛ كالنهي عن الصلاة في زمان الحيض، وبيع الخمر، ونكاح الخامسة. أو **جزءِه**؛ كالنهي عن قراءة إحدى سور العزائم[1] في الصلاة. أو **وصفه الداخلي، أو اللازم**؛ كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، وعن الإخفات في موضع الجهر، وكالبيع الربوي، وكصوم يوم النحر. أو **وصفه الخارجي مع اتحادهما في الوجود، أو غير اللازم**؛ كالنهي عن الصلاة المغصوبة، والبيع وقت النداء يوم الجمعة.

أو وصفه الخارجي مع اختلافهما في الوجود الخارجي؛ كالنهي عن النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة.

والجميع داخل في محل النزاع، ما عدا الأخير، فإنّه خارج عنه قطعاً، كما يقول صاحب التقريرات[2].

إذا عرفت هذه الأمور، وعرفت أنّ النزاع في المسألة يرجع إلى ثبوت المُلازمة ـ عقلاً ـ بين النهي عن الشيء وبين فساده، أو عدم ثبوتها.

فمن يقول **بالاقتِضَاء**، يقول إنّ النهي يستلزم ـ **عقلاً** ـ فساد معلّقه، ومن يقول **بعدم الاقتِضَاء** يقول، إنّ النهي عن الشيء لا يستلزم ـ **عقلاً** ـ فساده، وغاية ما يتطلّبه المقام بعد ذلك، هو توجيه كلّ من القولين، في كلٍ من العبادات والمعاملات، ثمّ ترجيح ما بان دليله، وقويت حجّته

---

(1) روى ابن المنذر وغيره بإسناد حسن، عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «أن العزائم. حم. والنجم. واقرأ. وألم، وتنزيل» وكذا ثبت عن ابن عباس في الثلاثة الأخر. وقيل في الأعراف، وسبحان، وحم، وألم، انظر: سبل السلام ج.1، ص.208.

(2) انظر: مطارح الأنظار، ص.159، والعناية، في شرح الكفاية، ج.2، ص.147، والقوانين ص.76.

منهما، وهذا ما انتهجه المتأخّرون من متأخّري الإماميّة، والمعاصرون فعلاً.

ولكن الاقتصار على ذلك، يعني غضّ النظر عن بعض الآراء، التي ترجع إلى أنّ دلالة النهي على فساد متعلّقة دلالة التزامية، أي أنّ اللفظ الدال على النهي، دال على فساد متعلّقه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

وبعبارة أخرى، إنّ النزاع إمّا لفظي، أو عقلي. فالذهاب إلى الأوّل، يعني عدم إيراد القول بالدلالة العقلية ضمن الآراء في المسألة. والذهاب إلى الثاني، يعني عدم إيراد القول بالدلالة اللفظية وعدمها، ضمن الآراء أيضاً.

ولمّا كان الاقتصار على توجيه الاقتضاء العقلي وعدمه، يعتبر تقليصاً للبحث في هذه المسألة، وعزلاً لها عن ماضيها.

لأنّ المعروف أنّ المتقدّمين من الأصوليّين وأكثر المتأخّرين درّجوها في مباحث الألفاظ، وفي موارد النهي بالذات، وكان من نتيجة ذلك، قول البعض بالدلالة اللغويّة، بالإضافة إلى الدلالة الشرعيّة، أو بدونها.

لذا فقد آثرت بعد أن وضّحت، أنّ المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلة السير في بحثها على غرار المتقدّمين، وعرض أهم الآراء مع توجيه ما يمكن توجيهه منها، ثمّ اختيار ما ترجّح عندي والله الموفق.

مذاهب العلماء
في المسألة

إذا تعلّق النهي بشيء من عبادة، أو معاملة، فهل يقتضي فساد متعلقه أو لا؟ اختلف الأصوليّون في ذلك، وتعدّدت أقوالهم، حتى أوصلها بعض المحقّقين إلى عشرة أقوال ولكني سأقتصر على إيراد خمسة منها فقط؛ وذلك بالنظر لأهميّتها، ولأنّها معروفة في المسألة، ولأنّ ما عداها

إمّا راجع إليها، وإمّا ضعيف لا يعتد به، كقول البعض أنّه يقتضيه في العبادات لغة، وفي المعاملات عرفاً[1].

أحدها: إنّه يقتضي الفساد مطلقاً، أي لغة وشرعاً في العبادات والمعاملات[2].

ثانيها: إنه لا يقتضيه مطلقاً، أي لا لغة ولا شرعاً، لا في العبادات ولا في المعاملات. وبه قال جماعة من الشافعية كالقفال، وإمام الحرمين، وكثير من الأحناف، وجماعة من المعتزلة؛ كأبي عبد الله البصري، وأبي الحسين الكرخي، والقاضي عبد الجبار[3].

ثالثها: إنّه يقتضيه شرعاً فقط في العبادات والمعاملات، إن كان النهي لعين الفعل، أي لذاته أو لجزئه. سواء أكان متعلّق النهي حسيّاً كالزنا وشرب الخمر، أم شرعيّاً كالصلاة والصوم. . .

وإن كان النهي لوصفٍ خارج، كالوضوء بماء مغصوب، والصلاة في المكان المكروه، والبيع في وقت النداء يوم الجمعة. فإنّه لا يقتضي الفساد، وهو لأكثر أهل السنّة[4].

---

(1) انظر: هداية المسترشدين، ص. 324، مطارح الأنظار، ص. 160، وفي ص. 161 يقول بعد إيراده لجملة من الأقوال: «أعلم أن جملة من هذه الأقوال مما لا نعرف له وجهاً فإن التفصيل بين العرف والعقل كما لا سبيل إلى تعقله وأعجب من ذلك التفرقة بين الوضع واللغة».

(2) انظر: ارشاد الفحول، ص. 111؛ والمعالم، ص. 100، ومطارح الأنظار، ص. 160، وهداية المسترشدين، ص. 324، وعدة الأصول، ج. 1، ص. 99.

(3) انظر: الأحكام للآمدي، ج. 2، ص. 33، والقوانين، ص. 78، وإرشاد الفحول، ص. 111، وعدة الأصول، ج. 1، ص. 98.

(4) انظر: جمع الجوامع، ج. 1، ص. 393؛ وتيسير التحرير، ج. 1، ص. 376؛ وإرشاد الفحول، ص. 110؛ الأحكام للآمدي، ج. 2، ص. 33؛ وهداية المسترشدين، ص. 325؛ ومطارح الأنظار، ص. 161؛ القوانين ص. 87.

رابعها: إنّه يقتضيه شرعاً في العبادات دون المعاملات.

قاله الإمام الرازي، وحكاه عن أبي الحسين البصري، وذهب إليه الإمام الغزالي[1] والمحقّق الحلّي[2] والعلامة الحلي[3]، وصاحب المعالم[4]، وصاحب القوانين، وقد نسبه إلى أكثر الإماميّة[5].

خامسها: إنّه يقتضي البطلان في الفعل الحسيّ فقط؛ لأنّ النهي عنه يكون لعينه، أي لذاته أو لجزئه، إلاّ أن يقوم دليل على أنّه منهي عنه لغيره، وذلك الغير إن كان وصفاً لازماً، فكالمنهي عنه لعينه. وإن كان وصفاً منفكّاً مجاوراً، كالنهي عن قربان الحائض، فإنّه لا يقتضي الفساد، بل يكون صحيحاً مكروهاً.

ولا يقتضي البطلان في الفعل الشرعي؛ لأنّ النهي عنه يكون لغيره، إلاّ أن يقوم دليل، على أنّه منهي عنه لعينه، فحينئذٍ يقتضيه.

وحاصل هذا الرأي وهو للأحناف، أنّ متعلّق النهي، إنّ كان ذات الفعل أو جزءه أو وصفه الملازم، فإنه يكون باطلاً. وإنّ كان غير ذلك، فلا يكون باطلاً، ولا فاسداً.

قال صدر الشريعة: «كل ما هو قبيح لعينه، باطل اتفاقاً»[6].

وقال المحقق التفتازاني: «الفعل الشرعي المنهي عنه، إن دلّ دليل،

---

(1) انظر: تيسير التحرير، ج. 1، ص. 376؛ جمع الجوامع، ج. 1، ص. 395؛ المستصفى ج. 2، ص. 10؛ الأحكام للآمدي، ج. 2؛ ص. 33.

(2) انظر: معارج الأصول، ص. 30.

(3) انظر: مبادئ الأصول، ص. 15.

(4) انظر: المعالم، ص. 100؛ هداية المسترشدين، ص. 325.

(5) انظر: القوانين، ص. 87؛ العناية في شرح الكفاية، ج. 2؛ ص. 150 و154؛ المعالم، ص. 100.

(6) التوضيح، ج. 1، ص. 215.

على أنّ قبحه لعينه، فباطل. وإن دل على أنّه لغيره، فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه، وإن كان وصفاً ففاسد»[1].

والحق: أنّ النهي عن العبادة مما يقتضي حرمتها، ومبغوضيّتها للشارع تعالى، العبادة كصوم الحائض وصلاتها. أو بوصفها الملازم، كصوم يوم العيد، وذلك للتمانع الظاهر بين العبادة والنهي.

توضيح ذلك: إنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد ـ عقلاً ـ إن تعلّق النهي بعين، والمبغوضيّة والحرمة، مما لا تجتمع، مع التقرّب إليه تعالى، المعتبر في العبادات، فتفسد قطعاً، لاستحالة التقرّب إليه تعالى، بما هو مبغوض إليه، ومبعد عنه.

وأمّا إن تعلّق النهي بالعبادة، لأمر خارج غير ملازم. كالصلاة في المكان المغصوب فهو محل النزاع في المسألة السابقة، أعني مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وقد عرفنا هناك إمكان اجتماع الأمر والنهي، في الواحد ذي الجهتين غير المتلازمتين..

وعرفنا أيضاً، أنّ القول بالإمكان يعني عدم الفساد، لعدم توجّه النهي إلى متعلّق الأمر.

والحق: أيضاً، أنّ نهي الكراهة في العبادات، مثل النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، مما يقتضي الفساد كنهي التحريم لنفس التعليل السابق، وهو استحالة التقرّب إليه بما هو مبغوض له، ومبعد عنه. بلا فرق، نعم، إنّ مرتبة البعد في نهي التحريم أشد منها في نهي الكراهة، كاختلاف مرتبة القرب في امتثال أمر الوجوب والندب.

والحقّ: أنّ النهي عن المعاملة، لا يقتضي الفساد.

---

(1) التلويح ج. 1، ص. 216؛ وانظر: تيسير التحرير، ج. 1، ص. 377.

إذ لا تمانع بين الصحّة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد.

بيان ذلك: عرفنا أنّ الموجب لاقتضاء النهي الفساد في العبادات، هو وجود التضاد بين العبادة والنهي، وإنّ شئت فقل، وجود التمانع الظاهر بين الإيجاب والتحريم، فالشيء الواحد يستحيل، أن يكون مقرّباً مبعداً، مطلوباً مبغوضاً، واجباً حراماً من جهة واحدة ـ كما عرفنا ـ إذ لو صرّح الشارع، وقال: حرمت عليك الطلاق، وأمرتك به، لكان ذلك متناقضاً، للتمانع الظاهر بين التحريم والإيجاب.

ولكن هذا الموجب غير متحقّق في غير العبادة، إذ لا تضاد بين الصحّة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد.

إذ لو قال الشارع مثلاً نهيتك عن الطلاق في الحيض، لكنّك لو فعلت، أثمت وبانت زوجتك، ونهيتك عن تطهير الثوب بالماء المغصوب، لكنّك لو فعلت أثمت وطهر ثوبك، ونهيتك عن بيع المُنَابَذَة، لكنك لو فعلت أثمت وثبت الملك. لم يكن ذلك متناقضاً ولا ممتنعاً..

وعليه: فالنهي عن غير العبادة «المُعَاملة» لا يقتضي فسادها، وإن اقتضى تحريمها لعدم المنافاة، بين الحرمة والفساد عقلاً ولا عرفاً.

فترتّب ـ مثلاً ـ على عقد البيع المنهي عنه آثاره، من نقل الملكيّة ونحوها؛ لأنّ معنى النهي عنه، هو طلب الكفّ عن إيجاد البيع، ومعنى صحّته هو ترتّب أثره عليه، كنقل الملكيّة. وإن خالف المكلّف النهي والتحريم، لأنّ كون إيجاد البيع وإمضائه مبغوضاً للشارع، وممنوعاً عنه. لا يمنع من صحّة عقد البيع، وترتّب آثاره المقصودة، في حالة صدوره من المكلّف، إذ لا منافاة عقلاً وعرفاً، ما بين حرمة البيع وفساده. ولا تلازم كذلك بين حرمته وصحّته، بل يمكن أن يكون البيع حراماً صحيحاً، في آنٍ واحد.

وقد مال إلى هذا الرأي، أي اقتضاء النهي الفساد، والعبادات دون

المعاملات، الإمام الغزالي. بل لقد نسب إليه، أنّه يقوم به فعلاً[1]، وكلامه في المستصفى، لا ينافي ذلك.

قال في معرض ردّه على المستدلّين بقوله (ص) «كل عمل، ليس عليه أمرنا، فهو ردّ..» والمنهي عنه، ليس عليه أمرنا، فكان رداً؛ أي غير صحيح.

«قلنا قوله «ردّ» أي غير مقبول طاعة وقربة، ولا شك أنّ المحرّم، لا يقع طاعة. أمّا أن لا يكون سبباً للحكم فلا، فإنّ الاستيلاد، والطلاق، وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا، ثمّ ليس بردّ، بهذا المعنى»[2].

وبيّن سبب التفصيل بين العبادات والمعاملات، بقوله: «فإن قيل «فإذا اخترتم أنّ النهي، لا يدل على الصحّة، ولا على الفساد في أسباب المعاملات، فما قولكم في النهي عن العبادات؟ «قلنا» قد بيّنا أنّ النهي يضاد كون المنهي عنه، قربة وطاعة؛ لأنّ الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان»[3].

وقد ذهب إليه الإمام الرازي[4] وكثير من الإمامية[5].

ويجدر التنبيه إلى أنّ النهي الذي هو موضع النزاع في المعاملات، هو النهي بداعي الردع والزجر عن متعلّقه من أجل مبغوضيّته فقط. هو النهي بداعي الردع والزجر عن متعلّقه من أجل مبغوضيته فقط.

وعلى فرض تعلّقه بالمعاملة، وتوجهه إليها بعد إيجاد عقد البيع ــ مثلاً ــ بكل ما هو معتبر فيه من الشروط.

---

(1) انظر: جمع الجوامع، ج.1، ص.395؛ والأحكام للآمدي، ج.2، ص.333.
(2) المصدر نفسه.
(3) (4) المستصفى ج.2، ص.11.
(5) انظر: أجود التقريرات، ج.1، ص.396؛ أصول الفقه للمظفر، ج.2، ص.354؛ مطارح الأنظار، ص.161، هداية المسترشدين، ص.326؛ المعالم، ص.100، المعالم الجديدة، ص.152؛ أصول الاستنباط، ج.1، ص.87.

أمّا إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقد، كالنهي عن بيع المجنون أو الصغير، الدال على اعتبار العقل والبلوغ في البائع. أو في العوض، كالنهي عن بيع الخمر، والميتة، الدال على اعتبار إباحة المبيع، أو في العقد، كالنهي عن العقد بغير العربية ـ مثلاً ـ الدال على اعتبارها فيه. فإنّ هذا النوع من النهي، ليس موضع النزاع في هذه المسألة، إذ لا إشكال في كونه دالاً على فساد المعاملة، لكنّه لا يدل عليه، بما هو نهي بل لكونه مرشداً وكاشفاً، عن اعتبار شيء في المعاملة.

مثل النهي عن بيع المضامين[1]، فإنّه بداعي الإرشاد إلى اعتبار محل البيع ـ قال الإمام الغزالي: «كل نهي يتضمّن ارتكابه الإخلال بالشرط، يدّل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي»[2].

وبيّن أنّ فوات الشرط يعرف، إما بالإجماع، وإما بالنص، وإما بصيغة النفي كقوله (ص) (لا نكاح إلاّ بشهود)، وإمّا بالقياس على منصوص[3].

وبهذا البيان تتّضح أرجحيّة «القول الرابع». أي اقتضاء النهي الفساد في العبادات للتمانع بين العبادات والنهي. وإن شئت فقل: ـ للتضاد بين الوجوب والحرمة، لا في المعاملات، لعدم التمانع بين الصحّة والحرمة وإنّ شئت فقل لعدم التلازم بين الحرمة والفساد.

---

(1) قال ص.احب تيسير التحرير، ج.1، ص.380: «المضامين جمع مضمون، من ضمن الشيء بمعنى تضمنه، وهو ما تضمنه ص.لب الفحل من الولد، فيقول بعت الولد الدي يحصل من هذا الفحل، فإنه باطل لعدم المحل».

(2) المستصفى، ج.2، ص.11، وانظر: جمع الجوامع، ج.1، ص.395، وأصول الفقه المظفر، ج.2، ص.355.

(3) انظر: المصدر نفسه وانظر: الأحكام للآمدي، ج.2، ص.34.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الظاهر، إنّ المتقدّمين كالغزالي، والحلّيين وغيرهم، حينما قالوا بعدم الدلالة في المعاملات، إنّما عنوا بها الدلالة اللفظية، أي أنّ اللفظ الدال على النهي في المعاملات، لا يدل على فسادها، بإحدى طرق الدلالة الثلاث: المطابقة، والتضمّن، والالتزام.

قال الغزالي: «وهذا القدر كافٍ في صيغة الأمر والنهي، فإنّ ما يتعلّق منه بحقيقة الوجوب والتحريم، ويضادها، ويوافقهما، فقد ميّزناه عما يتعلّق بمقتضى الصيغة، وقرّرناه في القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم، فإنّ ذلك في نظر عقلي. وهذا نظر لغوي من حيث دلالة الألفاظ فلذلك ميّزناه، على خلاف عادة الأصوليّين»[1].

وقال المحقّق الحلّي: «النهي يدلّ على فساد المنهي عنه في العبادات، لا في المعاملات، وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ النهي يقتضي كون ما تناوله مفسدة، والأمر يقتضي كونه مصلحة، وأحدهما ضد الآخر، فالآتي بالمنهي، لا يكون آتياً بالمأمور، ويلزم عدم خروجه عن عهدة الأمر.

وأمّا في المعاملات، فإنّه لا يدل؛ لأنّه لو دلّ فهو إمّا بالمطابقة، أو الالتزام؛ والقسمان باطلان؛ أما المطابقة فظاهر، وأمّا المُلازمة فلعدم اللزوم بين النهي والفساد؛ لأنه لو صرح بالنهي، وأخبر بأنّ المخالفة ليست مفسدة لم يتناف وذلك يدل على عدم اللزوم»[2].

وقال العلامة الحلّي: «إن النهي يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات، أما الأول فلأنه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف، وأما الثاني، فلإمكان النهي عن البيع، مع وقوع الملك، كما

---

(1) المستصفى، ج.2، ص.11، وانظر: جمع الجوامع، ج.1، ص.395، وأصول الفقه المظفر، ج.2، ص.355.

(2) معارج الأصول، ص.30.

في وقت النداء. ولا ينتقض بالعبادات؛ لأنّ الفساد هناك، معناه عدم الإجزاء. وههنا معناه عدم ترتب حكمه عليه، ومع اختلاف التفسير، لا يتم النقض»[1].

وقال المحقق، القمي: «أما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات؛ فلأنّ مدلول النهي إنّما هو التحريم، وهو لا ينافي الصحّة؛ بمعنى ترتّب الأثر، كما لا يخفى»[2].

وقال الشيخ محمد تقي: ـ صاحب الحاشية: «أمّا على عدم دلالته على الفساد في المعاملات، فلوضوح عدم المنافاة عقلاً بين التحريم وترتّب الآثار»[3].

وقال صاحب الكفاية: «إنّ النهي الدال على حرمة المعاملات، لا يقتضي الفساد لعدم المُلازمة فيها لغة ولا عُرفاً، بين حرمتها وفسادها»[4].

دليل القول بالاقتضاء مطلقاً ومناقشته

استدل القائلون بأنّه لا يقتضي الفساد لا لغة ولا شرعاً، بوجهين.

الوجه الأول: إنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون بالنهي على الفساد في جميع الأعصار من غير نكير.

ورد: بأنّهم إنّما استدلّوا به على الفساد لدلالة الشرع فقط[5].

---

(1) مبادئ الأصول، ص. 17.

(2) القوانين، ص. 78.

(3) هداية المسترشدين، ص. 325.

(4) الكفاية، ج. 1، ص. 196؛ وانظر: الكفاية، ج. 2، ص. 154.

(5) انظر: ارشاد الفحول ص. 110، القوانين ص. 79؛ تيسير التحرير، ج. 1، ص. 281؛ المعالم ص. 102؛ الفصول، ص. 142؛ هداية المسترشدين، ص. 326؛ المستصفى، ج. 2، ص. 10.

والأولى: إن يجاب عنه، بأنّ عمل العلماء ليس بحجّة شرعاً، ما لم يكوّن إجماعاً وهو غير معلوم. بل المعلوم خلافه، لوقوع النزاع في المسألة من العلماء في جميع الأعصار.

الوجه الثاني:

إنّ الأمر يقتضي الصحّة لدلالته على الإجزاء، والنهي نقيضه، فيلزم أن يقتضي نقيضها، وهو الفساد.

ورد:

بالمنع من اقتضاء الأمر الصحّة لغة، وعلى تقدير تسليم ذلك. فإنّا نمنع من لزوم اختلاف، أحكام المتضادّين لجواز اشتراكهما في لازم واحد، كالبياض المشارك للسواد، في العَرَضية واللونية[1].

دليل القول بعدم الاقتضاء مطلقاً ومناقشته

استدلّ القائلون باقتضاء النهي الفساد في العبادات والمعاملات شرعاً العبادات ولا في المعاملات.

بأنّه لو كان النهي يقتضي فساد متعلّقه لغة أو شرعاً، لكان مناقضاً للتصريح بالصحّة، والتالي منتف.

إذ يصح أن يقول الشارع، نهيتك عن الطلاق في الحيض، لكن إن فعلت بانت زوجتك. ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء

(1) الأحكام للآمدي، ج.2، ص.35، منتهى الوصول، ص.73، عدة الأصول، ج.1، ص.99؛ انظر: ارشاد الفحول، ص.110، القوانين ص.79؛ تيسير التحرير، ج.1، ص.281؛ المعالم، ص.102؛ الفصول، ص.142؛ هداية المسترشدين، ص.326؛ المستصفى، ج.2، ص.10.

المغصوب، لكن إن فعلت طهر ثوبك، ونهيتك عن البيع الربوي، لكن إن فعلت ثبت الملك[1].

وأجيب عنه: بالمنع من المُلازمة بالنسبة إلى المعاملات، لإمكان التصريح بخلاف النهي، لعدم التنافي بين الصحّة والحرمة ـ كما عرفنا.

وبالمنع من بطلان اللازم بالنسبة إلى العبادات، لأنّ لزوم التناقض فيها عقلا ظاهر جلي ـ كما مر[2].

دليل القول بالاقتضاء شرعاً في العبادات والمعاملات ومناقتشه

استدل القائلون، بأنّ النهي يقتضي فساد متعلقه من عبادة أو معاملة لغة، لا لغة بأنّ المنهي عنه لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي، ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحّة، واللازم باطل.

لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا. فيكون فعله وتركه على حدٍ سواء، ويمتنع النهي عنه حينئذٍ، لخلوّه عن الحكمه، وإنّ كانت حكمة النهي مرجوحة، فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، وهي مصلحة خالصة، إذ لا معارض لها من جانب الفساد، كما هو المفروض، وإن كانت راجحة فالصحّة ممتنعة لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي، وهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحّة[3].

---

(1) انظر: المستصفى، ج.2، ص.9، وإرشاد الفحول، ص.111، الأحكام للآمدي، ج.2، ص.23؛ شرح الكوكب المنير، ص.341، الفصول، ص.141، منتهى الوصول ص.74.

(2) انظر: الفصول ص.141.

(3) انظر: ارشاد الفحول ص.110؛ شرح الكوكب الكنير، ص.340؛ المعالم، ص.101؛ الفصول، ص.142؛ القوانين، ص.80.

وأجيب عنه: بأنّ ذلك مسلّم في العبادات؛ لأنّ الصحّة فيها، عبارة عن امتثال الأمر، وحكمة الأمر فيها، تعارض حكمة النهي، وحينئذٍ فإن كانتا متساويتين تعارضتا. . إلخ.

وأمّا في المعاملات:

فبما مرّ سابقاً، من أنّه لا تمانع بين الصحّة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد.

وعليه: فإنّ الحكمة الموجبة لترتّب آثارها عليها، لا تنافي حكمة النهي لجواز أن يترتّب على ما هو محرم، أثر شرعي[1].

واستدلوا على عدم اقتضائه الفساد لغة، بأنّ فساد الشيء، عبارة عن سلب أحكامه، ولا دلالة للفظ النهي عليه، قطعاً.

وأجيب عنه: بأنّ ذلك مسلّم في المعاملات، لعدم اللزوم بين النهي ـ كما مرَّ ـ وأمّا في العبادات، فبما مرَّ من أنه يقتضيه عقلاً للتناقض الظاهر، بين الوجوب والحرمة[2].

---

(1) انظر: الفصول، ص. 142، والمعالم، ص. 102.

(2) انظر: القوانين، ص. 80؛ والفصول، ص. 142.

الخاتمة

بالنظر لكوني ـ في الغالب ـ كنت ألخّص المباحث، التي تحتاج إلى تلخيص، فقد رأيت أن أكتفي ـ هنا ـ بذكر أهمّ ما توصّلت إليه من نتائج، وأنضج ما جنيته من ثمرات.

الأولى: إنّ جمهور المجتهدين من أهل السنّة والإماميّة، اتفقوا على أنّ أدلة الأحكام الشرعيّة أربعة.

ولا خلاف بينهم في ماهية الدليل الأوّل ولا في حجيّته، فهو كتاب الله تعالى المنزل على الرّسول الأمين (ص) والمبلّغ إلينا بأكمله، والمدون بين الدفتين.

أما شبهة بعض المدسوسين من ادعاء النقص فيه، فهي غثاء. سرعان ما جرفها تيار الحقيقة الجارف، وكشف عن زيفها، وبيّن كذبها العلماء والمحقّقون ـ من الطرفين ـ الحريصون على تراث هذه الأمّة الخالد، وكتابها المجيد (كتاب لا يأتيه الباطل، من بين يديه ولا من خلفه).

الثانية: أمّا الدليل الثاني، فلا خلاف بينهم في حجيّته أيضاً، وإنّما

الخلاف في ماهيّته، ففي الوقت الذي قصر أهل السنّة «السنّة» على قول الرّسول (ص) وفعله وتقريره.

توسّع الإماميّة في مفهوم السنّة، فأضافوا إليها قول الإمام وفعله وتقريره، وبهذا أصبحت السنّة ـ عندهم ـ هي عبارة عن كلّ ما صدر عن المعصوم ـ أي الرّسول أو الإمام ـ من قول أو فعل أو تقرير. وكان من نتيجة ذلك، امتداد عصر النصّ إلى الثلث الأوّل من القرن الرابع الهجري، أي إلى غيبة الإمام الثاني عشر «المهدي المنتظر» (رض)

الثالثة: وكذلك الدليل الثالث لا خلاف بينهم في حجيّته، وإنّما الخلاف في حقيقته، وفي مستند حُجيّته، ففي الوقت الذي عرّفه أهل السنّة، بأنه عبارة عن اتفاق مجتهدي عصر من العصور، من أمّة محمد (ص) على أمر من الأمور الدينيّة، وفي الوقت الذي اشترطوا فيه اتفاق كلّ المجتهدين، لأنّ مستند الإجماع هو عصمة هذه الأمّة عن الخطإ، كما أخبر بذلك الرّسول الصادق الأمين ـ ص ـ

اكتفى الإماميّة باتفاق المعتمدين من علماء الطائفة، ولو كانوا قلّة؛ وذلك لأنّ مستند حجيّة الإجماع عندهم، هو عصمة الإمام، وما الإجماع سوى وسيلة للدلالة والكشف. عن قول الإمام، فالحجّة للإمام لا للإجماع، واتفاق القلّة إنّ تحقق فيه الكشف، فهو حجّة بهذا الاعتبار وإلا فلا.

الرابعة: أمّا الدليل الرابع، فالخلاف بينهم في ماهيته وفي حجيّته على أشدّه، والمعركة لم تنته بعد.

ولعل أوجز العبارات، وأوفاها في المقارنة بينهما، هي أن نقول: أنّ التلازم بين شيئين، إمّا أن يراعى فيه أمر جامع بينهما، أو لا،

فإن كان الأوّل: فهو القياس، وهو الدليل الرابع عند أهل السنّة. وإنّ كان الثاني: فهو دليل العقل، وهو الدليل الرابع عند الإماميّة.

الخامسة: والدليل العقلي، هو عبارة عن كلّ حكم للعقل، يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كلّ حكم عقلي، يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي، وهو لا يخلو إمّا أن ينفرد بالنتيجة، ويستقل بإفادة الحكم الشرعي. أو يستعين من أجل الوصول إلى النتيجة وإفادة الحكم ـ في إحدىٰ مقدّمتيه ـ بقضيّة شرعية.

فإن كان الأوّل فهو الدليل العقلي المستقل، أو (المستقلاّت العقليّة) وإن كان الثاني، فهو الدليل العقلي غير المستقل، أو (غير المستقلاّت العقليّة).

السادسة: والمصدر الوحيد لحلّ المستقلات العقلية هو «الحسن والقُبح العقليان»، ومن أجل ذلك كانت هذه المسألة ساحة المعركة الفكرية، وميدانها. وبالذات المعنى الثالث للحسن والقبح. أمّا المعنى الأول، وهو «صفة الكمال والنقص» وكذلك المعنى الثاني وهو «الملائم والمنافر» أو «المصلحة والمفسدة». فلا خلاف في إدراك العقل لهما، ولا خلاف أيضاً، في عدم استلزامهما أحكاماً، في أفعال المكلّفين لأنّهما من متعلّقات العقل النظري، أي مما ينبغي أن يعلما فقط، ولا علاقة لهما بالعمل.

السابعة: والنزاع في الحُسن والقُبح يقع في أصلين:

الأوّل: في اتصاف الفعل بهما: أي هل للفعل من حيث هو فعل ـ مع قطع النظر، عن تعلّق خطاب الشارع به ـ جهات حسن أو قبح، خير أو شرّ، فضيلة أو رذيلة، أو لا؟ وإنّما تعلّق خطاب الشارع بالفعل، وإنّ شئت فقل أمره ونهيه معيار حسن الفعل وقبحه، فما تعلّق به أمره ـ تعالى ـ فهو حسن، وما تعلّق به نهيه، فهو قبيح.

إلى الثاني ذهب جمهور الأشاعرة، وإلى الأوّل ذهبت الإماميّة والمعتزلة، والزيدية، والماتريدية. «وهو الحق» ومنكره مخالف للواقع

الملموس. فإنّ العاقل بما هو عاقل، يدرك أنّ هذا الفعل من حيث هو فعل حَسَن؛ أي ينبغي فعله، ويستحق فاعله، من حيث هو فاعله، المدح. وكذلك يدرك أنّ هذا الفعل، مما ينبغي أن يترك، أو لا يفعل، ويستحق فاعله من حيث هو فاعله الذم.

الثامنة: والثاني في استلزام اتصاف الفعل بهما حكماً في فعل المكلّف، وعدمه أي أنّ اتصاف الفعل بالحُسن والقُبح، وإدراك العقل لذلك، هل يستلزم حكماً في فعل المكلّف أو لا؟ بمعنى أنّ العقل هل يدرك بطريق الملازمة، أنّ هذا حكم الله ومراده، وأنّ فاعله مستحق للمدح والثواب، أو لا؟ اختلف المثبتون للحُسن والقُبح في ذلك، فأثبت قوم المُلازمة مطلقاً، ونفاها آخرون مطلقاً. وفصَّل فريق فنفاها بعض في فروع الدين، وأخرون في النظريّات خاصة.

«والحق» أنّه لا تلازم بين حكم العقل بحسن الفعل وقبح، وبين أن يكون حكم الشارع على طبقه، فإنّ العقول مهما بلغت من السمو والرفعة، لا يمكنها أن تقطع ـ على نحو الاستقلال ـ بأن هذا مراد الله ومطلوبه، أو مبغوضه ومنهيه، لقصورها عن إدراك ـ على نحو القطع والاستقلال ـ مناطات الأحكام الحقيقية، وعللها الواقعيّة. نعم، العقل السليم قد يدرك ذلك إدراكاً ظاهرياً، فيرجح ما أدرك من عِلَل الأحكام ومِلاكاتها. وهو في نفس الوقت قد يكون في إدراكه وترجيحه، مصيباً وقد يكون مخيّباً، والمشرّع قد يأتي مؤيّداً ومؤكّداً، وقد يأتي مصحّحاً ومقوّماً.

وبالجملة، إنّ أخذ الأحكام الشرعيّة الواقعية من العقل ـ على نحو الاستقلال ـ غير مأمون العاقبة ـ في رأيي ـ ولأنّ الناظر في كتاب الله تعالى، وسنّة نبيه الكريم، يقطع بأنّ لا عقاب ولا عذاب، من دون بلاغ وبيان، وقبل وصول ذلك البلاغ، وهذا البيان من طريق من شرّفهم الله بذلك، وأقام بهم الحجّة، وجعلهم شهداء على الناس. والعقل نفسه

يقطع، بعدم استحقاق العذاب أو ترتّبه بالفعل بدون بيان واصل. والعرف يقضي بأنّه لا جريمة، ولا عقوبة بلا نص. ولهذا رجحت مذهب النافين للملازمة مطلقاً.

ولا يعني هذا أنّني أحجر على العقل، أو أنكر قيمة إدراكاته، أو أغض من مقامه، بل للعقل المحل الأوفى، والمقام الأسنّي من بين قوانا، به نميّز الخبيث من الطيب، والخير من الشر، والفضيلة من الرذيلة. في حدود ما منحه الله تعالى من سلطة، وما حباه من خصائص، وما أناط به من وظائف.

فالعقل من أعظم مخلوقات الله على الإطلاق، وأجلّ نعم الله على الإنسان ميّزنا الله تعالى به، وخصنا بوظائفه، وجعلنا به خلفاءه. حيث وجدنا وأنّى كنا، وجعله مناط التكليف، ومدار الثواب والعقاب. وهذه الوظائف وتلك الخصائص، لا ينكرها عاقل، إلاّ أن يكون سوفسطائياً مكابراً أو دهريّاً مُغَالِطاً. ونعوذ بالله من هذا، وذاك.

التاسعة: وأمّا الدليل العقلي غير المستقلّ؛ أي ما يفيد الحكم الشرعي لا على نحو الاستقلال بل بواسطة حكم شرعي. فأهمّ موارده خمسة، الإجزاء، ومقدّمة الواجب، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد.

العاشرة: أما الإجزاء فمعناه لغة: الكفاية، ولا خلاف بين أهل العلم في أنّ إتيان بالمأمور به على وجهه، أي على ما هو معتبر فيه من الشروط والإجزاء، يقتضي الإجزاء بمعنى تحقق الامتِثال، بالنسبة إلى ذات الأمر أي سواء أكان الأمر واقعياً، أم اضطرارياً أم ظاهرياً.

وإنّما الخلاف في أنّه هل يسقط القضاء بالإضافة إلى حصول الامتثال، أو لا؟ إلى الأوّل ذهب جمهور الفقهاء ـ من الطرفين ـ وكثير من المتكلمين، وإلى الثاني ذهب بعض المتكلّمين.

والحق: ما ذهب إليه الجمهور لأنّ الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب ـ شرعاً وعقلاً ـ أي على طبق الأمر مستجمعاً لكل ما هو معتبر فيه من الشروط والإجزاء، بدون خلل ولا نقص ـ حسب الفرض ـ يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة من الأمر، فاستدراكها بعد ذلك بالقضاء، لا موجب له، بل هو على التحقيق من قبيل تحصيل الحاصل.

الحادية عشرة: ولا خلاف بينهم أيضاً، في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ـ كالتيمّم، والمسح على الجَبِيَرة ـ يقتضي الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به، بالأمر الواقعي؛ لأنّ الأحكام الاضطرارية، إنّما شُرّعت أصلاً للتخفيف، والتوسعة على المكلّفين في تحصيل مصالح التكليف الواقعية، ولا يناسب ذلك تكليفهم، ثانياً بامتثال الأمر الواقعي أداء أو قضاء.

ولأنّ الظاهر من إطلاق الأدلّة أن الأوامر الاضطرارية تحلّ محل الأوامر الواقعية، وتسدّ مسدّها، وتغني عنها في تحقيق الغرض من التكليف، وإلاّ فلو كان الامتثال الاضطراري غير مجز، وأنّه لا بدّ من الامتثال ثانياً، لبيَّنه الشارع الحكيم عند تكليفه بالفعل. وإنّما الخلاف في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزئ عن امتثال المأمور به بالأمر الواقعي، إعادة وقضاء فيما إذا انكشف الخلاف في الوقت أو خارجه. وهنا صور ثلاث.

الأولى: أن يكون الامتثال بمقتضى أمارة، ثم انكشف الخلاف يقيناً، وهذه لا خلاف بين أهل العلم في عدم إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الواقعي؛ لأنّه بعد أن يكتشف يقيناً خطأ عمله السابق، يقطع بأنّه لم يأت بالمأمور به على وجهه، وكل ما هنالك أنّه معذور، وغير آثم؛ لأنّ قيام الأمارة عنده، معذر له في مخالفة الواقع.

الثانية: أن يكون الامتثال بمقتضى أحد الأصول العَمَلية، ثم

انكشف له الخلاف يقيناً، وهذه أيضاً لا خلاف بين أهل العلم ـ إلاّ من شذّ، وهو صاحب الكفاية ـ في عدم إجزاء الإتيان بالمأمور به بمقتضى الأصل. ثم انكشف الخلاف يقينا لما قلناه في الصورة الأولى.

الثالثة: أن يكون الامتثال بمقتضى أَمَارَة، أو أَصْلَ عَمَلِي، ثمّ ينكشف الخلاف ظنًّا ولا خلاف في وجوب العمل، بمقتضى الأمارة اللاحقة أو الأصل في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة، كما أنّه لا خلاف في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر في الزمان اللاحق. وإنّما الخلاف في الوقائع اللاحقة المرتبطة، بالوقائع السابقة، مثل ما لو تبدّل الرأي ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ في وقت العبادة، وكان قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، ومثل ما لو تزوّج بغير ولي، ثم تبدّل اجتهاده، أو اجتهاد مقلّده.

والحق ما ذهب إليه جمهور أهل السنّة، من أنّ الحجّة اللاحقة نظير النسخ بالنسبة إلى الحجّة السابقة، فالعمل بالأولى صحيح في زمانها فقط، وبظهور الحجّة الثانية يجب العمل بها، فلا يجوز إبقاء آثار الحجة السابقة، في زمان اللاحقة. والحجّة اللاحقة لا تلغي الأعمال الواقعة في زمان السابقة، فمن تزوّج بلا ولي ـ مثلاً ـ ثم تبدل اجتهاده، أو اجتهاد مقلّده لزمه، الفسخ.

الثانية عشرة: وأمّا «ما لا يتم الواجب إلاّ به»، فلا خلاف بين العقلاء والعلماء، في وجوبه ـ عقلاً ـ بمعنى لابدّية الإتيان به، توصّلاً إلى ما يتوقّف في وجوده عليه، مما هو مقدور للمكلّف.

وإنّما الخلاف في وجوبه الشرعي، بمعنى أنّ العقل هل يحكم بالتلازم بين الواجب شرعاً، وبين وجوب ما لا يتم إلا به شرعاً أيضاً، أو لا؟ وبعبارة أخرى أنّ العقل بعد أن يحكم بلابدّية الإتيان، بما يتوقف عليه وجود الواجب، هل يدرك بطريق التلازم أنّه واجب شرعاً، أو لا؟

اختلف الأصوليّون في ذلك، فقال البعض بعدم الوجوب مطلقاً، وقال آخرون بوجوب السبب دون غيره، وآخرون بوجوب الشرط الشرعي.

والحقّ هو ما عليه الجمهور ـ من الطرفين ـ وهو وجوب ما لا يتم الواجب، إلاّ به مطلقاً، أي سواء أكان سبباً أم شرطاً، أم غير ذلك، وسواء أكان عقليّاً، أم شرعيّاً أم ماديّاً، فكل ما لا يتم الواجب إلاّ به، يجب بوجوبه لحكم العقل بالتلازم، بينهما والوجدان شاهد بذلك.

الثالثة عشرة: وأما الضدّ. فالحقّ أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. أي أنّ المكلّف لو تصوّر الأمر بالشيء، وتصوّر ضده. والنسبة بينهما الجزم باللزوم، سواء أكان الضدّ وجودياً، وهو الضدّ الخاص، معيناً كان، أو واحداً، لا بعينه، أو عدميّاً «الترك»، وهو الضدّ العام؛ لوضوح أنّ الأمر بالشيء، لا يتحقّق إلاّ بترك ضده، لأنّه مما لا يتم الواجب إلاّ به، فيكون واجب الترك، وبالتالي يكون فعله حراماً، وهذا معنى النهي عنه.

ولا يخفى أنّ في المسألة آراء أخرى مرجوحة، لعلّ أضعفها عدم اقتضائه الفساد مطلقاً، لا لفظاً، ولا عقلاً.

ومنها: أنّه يقتضيه على نحو العينيّة، أو الجزئيّة، أو التضمنيّة، أو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، أي أنّ تصوّر الملزوم كافٍ للجزم باللزوم.

الرابعة عشرة: وأمّا اجتماع الأمر والنهي. فالحق أنّه يجوز اجتماعهما في فعل واحد شخصي ذي جهتين غير متلازمتين، فيكون مأموراً به من جهة، ومنهياً عنه من الجهة الأخرى، مثل الصلاة في المكان المغصوب. فهي واجبة من جهة كونها صلاة، وحرام من جهة كونها غصباً، وواضح أنّ كلاً من الجهتين تعقل بدون الأخرى، فالصلاة

تعقل بدون الغَصْب، والغَصْب يعقل بدون الصلاة، وهو ما عليه جمهور أهل السنّة وكثير من الإماميّة بل إنّه من المسلّمات عند متقدّميهم، إذ لا شك أنّ تعدّد المتعلّق يوجب التغاير، وإن كان الكون واحداً، لإمكان انفكاك كلّ من الجهتين عن الأخرى، بأن يصلّي في غير المكان المغصوب، ووقوعه في الشريعة، بكثرة كما في العبادات المكروهة خير شاهد وأدّل دليل، بقي في المسألة رأيان آخران:

أوّلهما: امتناع الاجتماع؛ لأنّ الفعل الواحد، وإن كان متعدّد الجهة، إلاّ أنّه متّحد في الوجود، وتعدّد الجهة، لا يوجب تغاير المتعلّق.

ثانيهما: رأي القاضي الباقلاني وهو امتناع الاجتماع، وسقوط الطلب بفعل الصلاة، لا بها. لدعوى إجماع السلف المزعوم على عدم الأمر، بإعادة الصلاة المؤداة في الأماكن المغصوبة مع كثرة وقوعها، وهو وإنّ كان نزاعاً في الثمرة، لا في أصل المسألة، فالظاهر أنّه أضعف الآراء في المسألة.

الخامسة عشرة: أمّا إذا كان المكلّف مضطراً إلى الجمع بين المأمور به، والمنهي عنه في الفعل الواحد ـ أي لا يمكنه التفكيك بين الجهتين ـ فهذا الاضطرار، لا يخلو إما أن يكون لا بسوء اختياره، أو يكون بسوء اختياره.

فإن كان الأوّل: كصلاة المحبوس في المكان المغصوب، فلا خلاف بين أهل العلم، في أنّ الاضطرار، يوجب سقوط التكليف بالفعل المضطر إليه، وبسقوط النهي للاضطرار يبقى الأمر بدون مزاحم لفعليته. فتقع عبادته صحيحة.

وإن كان الثاني: أي ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كمن توسّط أرضاً مغصوبة عامداً ثم أراد الخروج منها تائباً نادماً.

فقد اختلف الأصوليّون في حكم هذا الخروج، وفي عبادة المكلّف أثناءه. أما الخروج، فالحق أنّه مأمور به إذا تعيّن طريقاً للتخلّص من الغصب؛ لأنّه مما لا يتم الواجب، إلاّ به فيكون واجباً.

والحق أيضاً، إنّه غير منهي عنه؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم النهي عنه لتنافيهما، وإلاّ كان معناه طلب الخروج وعدمه وهو ممتنع، وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل السنّة وكثير من الإماميّة، وفي حكم الخروج آراء أخرى مرجوحة.

أحدها: إنّه مأمور به من جهة أنّه تخلص، ومنهي عنه من جهة أنّه غصب، وتصرف في ملك الغير بدون إذنه، وهو وهم؛ لأنّ الجهتين ـ هنا ـ متلازمتان، فلا يصحّ اجتماع الأمر والنهي في الخروج، لأنّه فعل واحد ذو جهتين متلازمتين، فيرجع إلى ماله جهة واحدة، والاتفاق قائم على امتناع الاجتماع فيه.

ثانيها: إنّه مأمور به مع استصحاب حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وليس بذلك البعيد ليكون ذلك حافزاً للمكلّف على سرعة التخلّص. والحقّ أنّ توبة المغتصب، وخروجه بنية ردّ مال الغير إليه، يمحو أثر النهي، ويمنع استصحاب حكم المعصية على الخروج.

ثالثها: إنّه منهي عنه؛ لأنّه تصرّف في ملك الغير بدون إذنه، وغير مأمور به؛ لأنّ المأمور به هو عدم التصرّف، والخروج مقدّمة له، فلا يكون مأموراً، به وضعفه ظاهر؛ لأنّ عدم التصرّف بعد تعيّن الخروج المحرّم، مقدّمة له لا يعقل وجوبه.

رابعها: إنّه غير مأمور به، ولا منهي عنه مع استصحاب حكم المعصية عليه، للنهي السابق الساقط بالاضطرار، وضعفه أظهر من سابقه؛ لأنّ عدم وجوبه عند تعيّنه مقدّمه لواجب أهمّ، وهو التخلّص غير

معقول. وأمّا حكم الصلاة، أثناء الخروج من حيث الصحّة والفساد. فالحقّ أنّها تقع صحيحة، إذا لم تستلزم تصرّفاً زائداً سواء ضاق وقتها أم لا، أمّا إذا استلزمت تصرفاً زائداً فإنّ ضاق الوقت، فكذلك أي يجب عليه، أن يؤديها وتقع صحيحة، وإن كان في الوقت متّسع، وجب عليه الانتظار حتى يتم التخلّص من الغصب، وإن أدّاها، ففيها الخلاف الوارد في صدر المسألة، والحقّ أنّها تقع صحيحة لتعدّد الجهة.

السادسة عشرة: وأمّا اقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه له.

فالحق: أنّ النهي عن العبادة لذاتها، أو لوصف ملازم لها يقتضي ـ عقلاً ـ فسادها شرعاً؛ لأنّ النهي عن العبادة مما يقتضي حرمتها، ومبغوضيّتها، للشارع تعالى، والحرمة، والمَبغُوضيّة. ممّا لا تجتمع مع العِبَادة، المعتبر فيها التقرّب إليه تعالى، فتكون فاسدة قطعاً لاستحالة التقرّب إليه تعالى، بما هو مبعِد عنه، ومبغوض له تعالى. ولا يخفى أنّ الواحد يستحيل أن يكون مقرباً مبعداً، مطلوباً مبغوضاً، واجباً حراماً من جهة واحدة.

والحقّ أنّ النهي عن المعاملة، مما لا يقتضي فسادها؛ وذلك لأنّ الموجب للفساد في العبادات، هو وجود التضاد بين الإيجاب والتحريم.

وهذا الموجب غير موجود في المُعَاملات قطعاً، لعدم التلازم بين الحرمة والفساد، ولعدم التضاد بين الحرمة والصحّة.

فغاية ما يدل عليه النهي عن المُعَاملة، هو حرمتها، وهي لا تقتضي الفساد لعدم التلازم، بينهما كما هو واضح.

السابعة عشرة: والنتيجة الأخيرة والعامّة التي خرجت بها من بحثي لهذا الموضوع، تنحصر في أنّ العقل ليس دليلاً، ولا حجّة في المستقلاّت العقليّة، وأنّه دليل وحجّة في غير المستقلاّت العقليّة.

تم بحمد الله وحسن توفيقه.



قبس من تقرير لجنة المناقشة

جاء في تقرير السّادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة ما يلي:

«إنّه في تمام السّاعة الحادية عشرة من صباح يوم الأحد الثامن من رجب سنة 1391هـ (الموافق 29 من أغسطس سنة 1971م) وبمبنى كلّيّة الشريعة والقانون ـ قد اجتمعت اللّجنة المكوّنة من الأساتذة الشيوخ/ محمد علي السّايس و/أحمد فهمي أبي سنة و/عبد الغني عبد الخالق.

* * *

ولقد ناقشت اللّجنة صاحب هذه الرِّسالة الجيِّدة القيِّمة الممتازة، مناقشة شاملة قويَّة، تهدف إلى إظهار حقّ، أو تصحيح خطأ، أو تكميل نقص، أو إزالة لبس، أو إضافة ما يحسن أو يتعيّن إضافته، أو تعديل ما ينبغي أو يجب تعديله.

وقد وجَّهت إليه عدَّة أسئلة شكليّة وعلميَّة، أجاب عن أكثرها إجابة صحيحة قويَّة: تدلّ بوضوح على شدّة يقظته، وعظيم خبرته، وسعة معرفته، وقوّة عقليّته.

* * *

وقد تبيّن للّجنة أنّ صاحب هذه الرِّسالة قد أفرغ وسعه، وبذل جهده في سبيل صنع هذه الرِّسالة ووضعها، وتكوين مباحثها وجمعها، وترتيب مسائلها وتبويبها، وتدوين معلوماتها وكتابتها وأنه لم يألُ جهداً في سبيل اتقانها وتجويدها وتحريرها وتهذيبها، وأنّه أتعب نفسه كلّ التعب في الرّجوع إلى مصادر آراء الإماميّة وغيرهم، واطَّلع على كتب في غاية الندرة والنَّفاسة والجودة، ونقل عنها الكثير من النّصوص المفيدة المعتبرة.

ورأت أنّ موضوع هذه الرِّسالة خطير للغاية، وأنّه لم يكتب عنه أحدٌ من المحدثين المعاصرين كتابة مستقلّة أو جيّدة أو جامعة.

ورأت كذلك أنّها قد احتوت الخير الخيِّر، والعلم الغزير، واشتملت على أمور عظيمة، نافعة مفيدة، وجديدة طريفة، قد لا تخطر ببال الكثيرين من الباحثين، فضلاً عن جمهور القارئين، لم تشتمل إلاّ على أخطاء يسيرة، لا يخلو من مثلها كتابٌ علمي، كائناً من كان واضعه ومؤلّفه. فهي - بحق - رسالة عظيمة نافعة، جامعة مانعة، طريفة رائعة، خالية من السقطات المخلّة، والمباحث الدّخيلة أو المعتلّة.

* * *

فلذلك كلّه، قررت اللّجنة بإجماع الآراء، أن توجِّه الشكر لصاحب الرِّسالة على ما بذله من مجهود عظيم، وما قدَّمه من عمل كريم، وأن تدعو له بالمزيد من التوفيق والتسديد لخدمة العلم والدين.

وقرّرت بالإجماع أيضاً أن يمنح صاحبها الأستاذ الفاضل (رشدي

محمد عرسان عليان) الفلسطينيّ الجنسيّة الشهادة العالمية (الدكتوراه) في أصول الفقه، مع مرتبة الشَّرف الأولى. والله الموفق والمسدّد، والمعين، والمؤيّد، والهادي سواء السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل».

في 9 من رجب سنة 1391هـ ـ 30 من أغسطس سنة 1971م.

وقد كتبه وحرَّره أعضاء لجنة المناقشة.

محمد علي السايس	عبد الغني عبد الخالق	أحمد فهمي أبو سنة
عضو لجنة المناقشة	عضو لجنة المناقشة	عضو لجنة المناقشة
		والمشرف على الرسالة

المصادر والمراجع

مُرّتبة أولاً ـ حسب الموضوعات وثانياً ـ حسب أسماء المؤلِّفين:

وقد راعيت في ترتيب أسمائهم، ما اشتهر به كلّ منهم. من اسم أو لقب أو كنية بعد حذف «ال» من الألقاب، التي تبدأ بها: كالأشعري و«ابن» و«أب» من الكنى، التي تبدأ بها: كابن إدريس وأبي البركات. وجعلت المصادر في قسمين:

الأول: في مصادر الشيعة الإماميّة الاثني عشرية.

الثاني: في مصادر غير الاثني عشرية.

القسم الأول

مصادر الشيعة الإماميّة الاثني عشرية

1 ـ التفسير:

1 ـ 1 ـ **الخوئي**: السيد أبو القاسم بن علي أكبر الخوئي ـ معاصر ـ **البيان في تفسير القرآن**. الطبعة الثانية، بمطبعة «الآداب النجف/ العراق 1358هـ 1966م.

1 ـ 2 ـ **السيوري**: الشيخ أبو عبد الله المقداد السيوري الحلّي ـ المتوفي 826هـ. **كنز العرفان في فقه القرآن «تفسير آيات الأحكام»** دار الأضواء/ النجف.

الطبرسي: الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ـ المتوفى 548هـ. **مجمع البيان في تفسير القرآن** ـ عشرة أجزاء في خمسة مجلدات ـ دار إحياء التراث العربي/ لبنان.

2 ـ الحديث:

2 ـ 1 ـ **العاملي**: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ـ **وسائل الشيعة** ـ طبع حجر ـ طهران، 1327هـ.

2 ـ 2 ـ **الكليني**: محمد يعقوب الكليني ـ المتوفى 329هـ. **الكافي**، **«الأصول»**.

2 ـ 3 ـ **المظفر**: الشيخ عبد الحسين بن الشيخ عبد الله المظفر ـ معاصر ـ **الشافي في شرح أصول الكافي** ـ الطبعة الأولى بمطبعة النعمان/ النجف 1376هـ، 1956م.

3 ـ العقائد:

3 ـ 1 ـ **الأشعري**: أبو القاسم سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمّي ـ المتوفي 301 هـ، كان من المحدّثين، ومن أصحاب الإمام «الحسن العسكري». **كتاب المقالات والفرق** ـ صحّحه وقدّم له وعلّق عليه الدكتور/ محمد جواد مشكور، الأستاذ في دار المعلمين العليا بطهران، الطبعة الأولى بمطبعة الحيدري، طهران 1963م.

3 ـ 2 ـ **السبيتي**: عبد الله السبيتي ـ معاصر ـ **إلى مشيخة الأزهر «نقد»**، الطبعة الأولى بمطبعة دار الحديث/ بغداد 1375هـ 1956.

3 ـ 3 ـ **شرف الدين**: الشيخ عبد الحسين شرف الدين الموسوي (1290 ـ 1377هـ) **المراجعات «بحوث على هيئة حوار»** مطبعة الآداب/ النجف، **الفصول المهمة في تأليف الأمة** ـ الطبعة السادسة بمطبعة النعمان/ النجف 1387هـ.

3 ـ 4 ـ **الشيرازي**: الشيخ محمد مهدي الشيرازي ـ **القول السديد في شرح التجريد لنصير الدين الطوسي** الطبعة الأولى 1381هـ ـ 1961م، مطبعة الآداب.

3 ـ 5 ـ **الصدوق**: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن موسى بن بابويه القمّي الملقب بالصدوق، (306 ـ 381هـ). **كتاب التوحيد أو عقائد الصدوق**، قدّم له الشيخ محمد مهدي الخرسان، طبع في النجف 1386هـ، 1966.

3 ـ 6 ـ **الطهراني**: السيد هاشم الحسيني الطهراني، **توضيح المراد: تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد** للعلامة الحلّي ـ الطبعة الأولى 1381هـ، بمطبعة المُصطفوي/ إيران.

3 ـ 7 ـ **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (385 ـ 460هـ). **كتاب الغيبة ـ قدم له الشيخ «أغا بزرك»** الطبعة الثانية ـ مطبعة النعمان/ النجف 1385هـ.

3 ـ 8 ـ **العاملي**: السيد حسين يوسف مكي العاملي ـ معاصر ـ **عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة**، دار الأندلس/ بيروت.

3 ـ 9 ـ **العلامة**: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر المعروف بالعلامة (648 ـ 726هـ). **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، المطبعة العلمية بقم/ إيران.

3 ـ 10 ـ **كاشف الغطاء**: الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (1294 ـ 1373هـ). **أصل الشيعة وأصولها**، ط/ 14 المطبعة الحيدريّة، النجف 1385هـ/ 1965م.

3 ـ 11 ـ **المظّفر**: الشيخ محمد رضا المظفر (1322 ـ 1378هـ) **عقائد الإمامية**، قدّم له الدّكتور حفني داود ـ مطبعة النعمان النجف 1388هـ، 1966م.

3 ـ 12 ـ **مغنية**: الشيخ محمد جواد مغنية ـ معاصر ـ **الإسلام والعقل** ـ طبعة أولى ـ دار العلم للملايين/ بيروت.

3 ـ 13 ـ **المفيد**: أبو عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336 ـ 413هـ). **أوائل المقالات المختارة، وشرح عقائد الصدوق**، طُبع في إيران 1371هـ.

4 ـ الفقه:

4 ـ 1 ـ **ابن إدريس**: الشيخ محمد بن إدريس العجلي الحلّي (558 ـ 598هـ) السرائر ـ طبعة حجرية إيران 1270هـ.

4 ـ 2 ـ **البحراني**: الشيخ يوسف بن أحمد بن ابراهيم البحراني المتوفي 1186هـ. **الحدائق الناضرة**، طبعة حجريّة إيران 1325هـ.

4 ـ 3 ـ **المحقق**: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي (602 ـ 676هـ). **المعتبر**، طبعة حجريّة، إيران 1318هـ.

5 ـ أصول الفقه:

5 ـ 1 ـ **الآخند**: ملا محمد كاظم بن ملا حسين الهروي الخراساني النجفي، المعروف بالشيخ الآخند ـ صاحب الكفاية (1255 ـ 1329هـ). **كفاية الأصول** ـ جزءان ـ طبع حجر/ إيران 1343هـ.

5 ـ 2 ـ **الأردكاني**: الشيخ محمد حسين الأردكاني ـ **التقريرات في الأدلة العقلية**، طبعة حجرية 1308هـ إيران.

5 ـ 3 ـ **الاسترأبادي**: ميرزا محمد أمين الاسترأبادي ـ شيخ الأخباريين المتوفى 1023هـ ـ **الفوائد المدنية** ـ طبعة حجرية، إيران 1321هـ.

5 ـ 4 ـ **الأصفهاني**: محمد باقر الموسوي الأصفهاني، **هداية الأصول**، طبع بالمطبعة العلمية، ـ قم ـ إيران 1384هـ.

5 ـ 5 ـ **الأصفهاني**: الشيخ محمد حسين الأصفهاني المتوفي 1361هـ، **الأصول على النهج الحديث** ـ طبعة أولى 1376هـ 1957م النجف.

5 ـ 6 ـ **الأصفهاني**: الشيخ عبد الرحيم بن علي النجف أبادي الأصفهاني. **حقائق الأصول** ـ طبعة حجرية، 1286هـ «غير مرقم الصفحات».

5 ـ 7 ـ **الأعرجي**: السيد محسن بن حسن الأعرجي البغدادي الكاظمي ـ صاحب المحصول ـ المتوفى 1227هـ. **المحصول في علم الأصول** ـ مخطوط ـ ومحفوظ تحت رقم 263، ونسخة أخرى تحت رقم 44 ـ أصول في مكتبة الإمام «الخالصي» في مدينة الكاظمية/ بغداد.

5 ـ 8 ـ **الأنصاري**: الشيخ مرتضى الأنصاري الطهراني (1214 ـ 1281هـ) **فرائد الأصول «الرسائل»** طبعة حجرية، إيران 1324هـ.

5 ـ 9 ـ **البجنوردي**: الشيخ حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي. **منتهى الأصول** ـ جزءان ـ قام بتصحيحه الشيخ محمد كاظم الخوانساري ـ مطبعة النجف 1379هـ.

5 ـ 10 ـ **بحر العلوم**: الشيخ علاء بحر العلوم ـ معاصر ـ **مصابيح الأصول**، تقريراً لأبحاث أستاذه «الخوئي» طبع في طهران 1380هـ.

5 ـ 11 ـ **البهسودي**: السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي ـ معاصر ـ **مصباح الأصول** ـ تقريراً لأبحاث أستاذه «الخوئي» بمطبعة النجف 1386هـ.

5 ـ 12 ـ **الحكيم**: السيد محمد تقي الحكيم ـ معاصر ـ أستاذ الأصول والفقه المقارن في كلّية الفقه بالنجف «وعميد الكلية» ـ **الأصول العامة للفقه المقارن**، طبعة أولى 1963م دار الأندلس للطباعة والنشر/ بيروت.

5 ـ 13 ـ **الحكيم**: السيد محسن الطباطبائي الحكيم (1306 ـ 1390هـ) **حقائق الأصول** ـ تعليقة على كفاية الأصول ـ المطبعة العلمية النجف 1372هـ.

5 ـ 14 ـ **الحيدري**: السيد علي نقي الحيدري ـ معاصر ـ **أصول الاستنباط**، طبعة ثانية، مطبعة الرابطة/ بغداد 1379هـ 1959م.

5 ـ 15 ـ **الخراساني**: الشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي، **فوائد الأصول**، طبعة حجرية إيران.

5 ـ 16 ـ **الخوئي**: السيد أبو القاسم الخوئي ـ معاصر ـ **أجود التقريرات في الأصول** ـ تقريراً لأبحاث أستاذه محمد حسين النائيني المتوفى 1355هـ طبع بمدينة قم/ إيران.

5 ـ 17 ـ **شرف الدين**: الشيخ عبد الحسين شرف الدين الموسوي (1290 ـ 1377هـ). **النص والاجتهاد**، قدم له السيد محمد صادق الصدر، والسيد محمد تقي الحكيم، ونجل المؤلف صدر الدين، طبعة رابعة، بمؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت 1386هـ/ 1966م.

5 ـ 18 ـ **الشاهرودي**: السيد علي الحسيني الشاهرودي، المتوفي 1376هـ. **دراسات في الأصول العملية** ـ تقريراً لأبحاث أستاذه «الخوئي» طبعة أولى بالمطبعة الحيدرية/ النجف 1371هـ 1952م.

5 ـ 19 ـ **الشهيد الثاني**: جمال الدين أبو منصور الشيخ حسن زين الدين ـ صاحب المعالم ـ المتوفى 1011هـ. **معالم الأصول ـ شطر الأصول من كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين** ـ طبعة حجرية 1378هـ إيران.

5 ـ 20 ـ **الصدر**: السيد صدر الدين الصدر، المتوفى 1373هـ ـ **خلاصة الفصول في علم الأصول** ـ طبعة حجرية 1367 إيران.

5 ـ 21 ـ **الصدر**: السيد محمد باقر الصدر ـ معاصر ـ **المعالم الجديدة للأصول**، طبعة أولى بمطبعة النعمان 1385هـ.

5 ـ 22 ـ **الصدر**: محمد صادق الصدر ـ معاصر ـ **الإجماع في التشريع الإسلامي** ـ طبعة أولى 1969م منشورات عويدات/ بيروت.

5 ـ 23 ـ **الطباطبائي**: الشيخ محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي ـ **وسيلة الوسائل في شرح الرسائل في علم الأصول** ـ طبعة حجرية إيران 1291هـ. **رسالة حلّ العقول لعقد الفحول**، طبعت بآخر وسيلة الوسائل. **رسالة في حجيّة الظن**، طبعت بآخر هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، طبعة حجرية إيران 1310هـ.

5 ـ 24 ـ **الطوسي**: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (385 ـ 460هـ)، **عدة الأصول** ـ جزءان ـ طبعة حجرية إيران 1312هـ.

5 ـ 25 ـ **العلاّمة**: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر المعروف بالعلامة (648 ـ 726هـ). **تهذيب الوصول إلى علم الأصول** ـ طبعة حجرية، إيران 1308هـ. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول** ـ طبعة حجرية، إيران 1310هـ.

5 ـ 26 ـ **الفيّاض**: الشيخ محمد إسحاق الفياض ـ معاصر ـ **محاضرات في أصول الفقه** ـ خمسة أجزاء ـ صدر منها حتى الآن ثلاثة أجزاء، تقريراً لأبحاث أستاذه «الخوئي» مطبعة النجف 1382هـ 1963م.

5 ـ 27 ـ **الفيروز أبادي**: الشيخ مرتضى بن محمد الحسيني اليزدي الفيروز أبادي ـ صاحب العناية ـ **عناية الأصول في شرح كفاية الأصول** ـ ستّة أجزاء ـ مطبعة النجف 1384هـ.

5 ـ 28 ـ **القمي**: ميرزا أبو القاسم القمّي بن محمد حسن الشفتي الجيلاني، صاحب القوانين (1151هـ ـ 1231هـ) **قوانين الأصول** ـ طبعة حجرية إيران 1275هـ.

5 ـ 29 ـ **كلانتر**: الشيخ محمد كلانتر ـ معاصر ـ **دراسات في أصول الفقه شرح على كفاية الأصول** ـ مطبعة النعمان في النجف 1385 طبعة أولى.

5 ـ 30 ـ **محمد تقي**: الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني ـ صاحب الحاشية المتوفى 1248هـ. **هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين**، طبعة حجرية، إيران 1272هـ.

5 ـ 31 ـ **المحقق**: أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي (602 ـ 676هـ). **معارج الأصول**، طبعة حجرية إيران 1310هـ.

5 ـ 32 ـ **محمد حسين**: الشيخ محمد حسين ين محمد رحيم الأصفهاني ـ صاحب الفصول ـ المتوفي 1261هـ. **الفصول في الأصول**، طبعة حجرية 1266هـ إيران.

5 ـ 33 ـ **المرعشي**: الشيخ حسين بن محمد علي الحسين المرعشي الشهرستاني (1256 ـ 1315هـ). **غاية المسؤول في علم الأصول** ـ طبعة حجرية/ إيران 1308هـ.

5 ـ 34 ـ **المشكيني**: الشيخ علي المشكيني الاردبيلي. **مصطلحات الأصول**، كتاب يبحث عما تداول في الأصول من المصطلحات الفنيّة في العصور الأخيرة، المطبعة العلمية ـ قم ـ إيران 1383هـ.

5 ـ 35 ـ **المظّفر**: الشيخ محمد رضا المظّفر (1322 ـ 1378هـ). **أصول الفقه** ـ ثلاثة أجزاء ـ طبعة ثانية بمطبعة النعمان النجف 1386هـ 1968م.

5 ـ 36 ـ **النراقي**: الشيخ أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي،

المتوفى 1244هـ. **مناهج الأحكام والأصول** ـ طبعة حجرية ـ إيران 1224هـ.

5 ـ 37 ـ **النوري**: ميرزا أبو القاسم النوري الرازي ـ صاحب التقريرات **مطارح الأنظار** ـ تقريراً لأبحاث أستاذه «مرتضى الأنصاري» طبعة حجرية، إيران 1307هـ.

6 ـ الأخلاق والمنطق

6 ـ 1 ـ **المظفر**: الشيخ محمد رضا المظفر (1322 ـ 1378هـ) ـ **المنطق** ـ ثلاثة أجزاء ـ طبعة ثالثة 1388هـ مطبعة النعمان.

6 ـ 2 ـ **النراقي**: الشيخ أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (1128 ـ 1209هـ). **جامع السعادات** ـ ثلاثة أجزاء ـ حققه وعلّق عليه الشيخ محمد كلانتر، وقدّم له الشيخ محمد رضا المظفر، طبعة رابعة بمطبعة النعمان.

7 ـ التاريخ والقضاء:

7 ـ 1 ـ **التستري**: الشيخ محمد تقي التستري ـ **قضاء أمير المؤمنين ـ علي بن أبي طالب** ـ ط10 ـ دار الشمالي/ بيروت.

7 ـ 2 ـ **الصدر**: السيد حسن الصدر (1272 ـ 1354هـ). **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام** ـ طبع في بغداد 1370هـ 1951م.

7 ـ 3 ـ **الطويل**: الأستاذ محمد أمين غالب الطويل ـ علوي ـ **تاريخ العلويين**، نقده وقدّم له الأستاذ عبد الرحمن الخير، طبعة ثانية 1386هـ، 1966م دار الأندلسي للطباعة/ بيروت.

7 ـ 4 ـ **المفيد**: أبو عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336 ـ 413هـ). «**الإرشاد في تاريخ الأئمة**» صحّحه وأخرجه كاظم الموسوي، طبع في إيران 1377هـ.

8 ـ الرجال (تراجم ودراسات)

8 ـ 1 ـ **حرز الدين**: الشيخ محمد علي عبد الله حمد الله بن الشيخ محمود حرز الدين النجفي (1273 ـ 1365هـ). **معارف الرجال في تراجم**

العلماء والأدباء ثلاثة أجزاء ـ علّق عليه حفيد المؤلف «محمد حسين حرز الدين» طبعة أولى بمطبعة النجف 1383هـ 1964م.

8 ـ 2 ـ **الخوئي**: السيد أبو القاسم الخوئي ـ معاصر ـ **معجم الرجال** ـ مطبعة الآداب ـ النجف.

8 ـ 3 ـ **دخيل**: الشيخ علي محمد علي دخيل ـ معاصر ـ **الإمام جعفر الصادق**، طبعة أولى، بمطبعة الآداب 1387هـ، **الإمام المهدي**، طبعة أولى بمطبعة الآداب/ النجف 1385هـ 1966م.

8 ـ 4 ـ **السبيتي**: عبد الله السبيتي ـ معاصر ـ **مع أبي زهرة في كتاب الإمام الصادق**، مطبعة صور الحديثة ـ لبنان.

8 ـ 5 ـ **شرف الدين**: الشيخ عبد الحسين شرف الدين الموسوي (1290 ـ 1377هـ). **مؤلفو الشيعة في صدر الإسلام**، تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني مطبعة النعمان/ النجف ـ 1385هـ.

8 ـ 6 ـ **الأصفهاني**: الشيخ محمد مهدي الموسوي الأصفهاني الكاظمي ـ معاصر ـ **أحسن الوديعة في تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، أو تتميم روضات الجنات**، طبعة أولى 1388هـ 1968م بالمطبعة الحيدريّة ـ النجف.

القسم الثاني:
مصادر غير الشيعة الاثني عشرية

1 ـ التفسير:

سيد قطب: **في ظلال القرآن** ـ الطبعة الخامسة ـ 1376هـ 1967م، دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى 774هـ. **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1388هـ ـ 1969م.

محمد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ـ مصر دار ومطابع الشعب 1378هـ.

2 ـ الحديث:

البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، المتوفة 256هـ. **صحيح البخاري** ـ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى 1255هـ **نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار** ـ الطبعة الثانية مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة 1952م.

الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير (1059 ـ 1182هـ). **سبل السلام، شرح بلوغ المرام**، من أدلة الأحكام مصر ـ المكتبة التجارية الكبرى.

3 ـ العقائد والأديان المقارنة:

الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ـ شيخ أهل السنّة والجماعة ـ المتوفى 330هـ. **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع** ـ صحّحه وقدم له وعلّق عليه الدّكتور «حمودة غرابة» مدير المركز الثقافي الإسلامي بلندن ـ طبعة في مصر 1955م. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، حققه الشيخ «محمد محيي الدين عبد الحميد» طبعة أولى 1369هـ، 1950م مكتبة النهضة المصرية.

الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني **كتاب التمهيد**، عنى بتصحيحه ونشره الأب «رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي» طبع بالمطبعة الكاثوليكية بيروت 1975م.

ابن تيمية: شيخ الإسلام تقي أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الشهير بابن تيمية، الحراني، الدمشقي، الحنبلي المتوفى 728هـ. **منهاج السنّة النبوية، وبهامشه الكتاب المسمى «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»** طبعة أولى 1321هـ بمطبعة بولاق الأميرية. **مجموعة الرسائل الكبرى**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر 1386هـ/ 1966م.

ابن حزم: الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري (384 ـ

456هـ). **الفصل في المِلَل والأهواء والنِحَل**، مكتبة المثنى في بغداد لصاحبها «قاسم الرجب» أعاد طبعه بالافست.

زيهر: الأستاذ إجناس جولد زيهر، المجري الأصل، اليهودي الدين. أحد المستشرقين الكبار (1850 ـ 1921م) **محاضرات في الإسلام أو «العقيدة والشريعة في الإسلام»** نقله إلى العربي وعلّق عليه الأساتذة: محمد يوسف موسى المدرِّس في كلية أصول الدين، وعبد العزيز عبد الحق المدرِّس في كلية الشريعة، وعلي حسن عبد القادر مدير المركز الثقافي بلندن، طبعة أولى 1946م بمطابع دار الكتب المصري.

شلبي: الدّكتور أحمد شلبي ـ معاصر ـ **أديان الهند الكبرى**، طبع بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1964م.

الشهرستاني: الإمام أبو الفتح عبد الكِريم الشهرستاني، المتوفى 548هـ **المِلَل والنِّحَل** المطبوع بهامش الفصل في المِلل والأهواء والنِحَل ـ لابن حزم.

الظواهري: الشيخ محمد الحسيني الظواهري، **التحقيق التام على علم الكلام**، طبعة أولى 1358هـ 1939م مطبعة حجازي بالقاهرة.

أبو العز: الشيخ علي بن علي محمد بن أبي العز (731 ـ 792هـ) **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، لأبي جعفر أحمد بن محمد سلمة الأزدي الطحاوي. فقيه حنفي مصري (237 ـ 321هـ) تحقيق الأستاذ أحمد شاكر، طبع بمطبعة العاصمة بمصر.

قاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد «معتزلي». **شرح الأصول الخمسة**، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. حققه وقدّم له الدّكتور عبد الكريم عثمان، طبعة أولى 1384هـ ـ 1965م بمطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة.

القوشجي: الشيخ علاء الدين علي بن محمد القوشجي، المتوفى 879هـ ـ **شرح تجريد الاعتقاد** لنصير الدين الطوسي (597 ـ 672هـ)، طبع في إيران طبعة حجرية 1274هـ.

الكلنبوي: الشيخ إسماعيل الكلنبوي، المتوفى 1205هـ. **حاشية**

الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني «جزءان» وطبع بأعلى هامشه حاشيّة المرجاني، وبأسفله حاشية الخلخالي مفصولاً بينهما، بجدول طبع في تركيا 1317هـ.

الكرماني: الشيخ أحمد حميد الدين الكرماني «من دعاة الإسماعيلية» المتوفى 411هـ. **راحة العقل تقديم وتحقيق مصطفى غالب**، طبعة أولى 1967م بدار الأندلس للطباعة والنشر بيروت.

محمد عبده: الشيخ... المجدد **رسالة التوحيد** تقدم وتحقيق وتعليق الأستاذ طاهر الطناجي» صدر عن دار الهلال عدد 143 لسنة 1382هـ.

4 ـ أصول الفقه:

الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، المتوفى 631هـ. **الأحكام في أصول الأحكام**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.

ابن الأمير: الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله «القاسم بن محمد من أئمة الزيدية (999 ـ 1050هـ). **هداية العقول إلى غاية السؤول في علم الأصول «جزءان»** طبع في اليمن 1359هـ.

أمير بادشاه: الشيخ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه **تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه** لكمال الدين محمد عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين، المتوفى 861هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1350هـ.

بدر متولي عبد الباسط: الأستاذ الشيخ... عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ـ سابقاً ـ معاصر. **محاضرات في أصول الفقه**، طبعة أولى بمطبعة دار المعارف بغداد 1374هـ 1955م.

أبو البركات: الشيخ أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي ـ صاحب الكنز ـ المتوفى 710هـ. **منار الأنوار في أصول الفقه**، طبع مع شرحيه لابن ملك وابن العيني في تركيا 1314هـ.

البهاري: محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي: **مسلم الثبوت مع تعليقات المؤلف**طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر 1326هـ.

التفتازاني: المحقّق مسعود بن عمر بن عبد الله بن سعد الدين المتوفي 791هـ. **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر 1327هـ.

ابن الحاجب: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الأصولي الفقيه المالكي. المعروف بابن الحاجب (571 ـ 646هـ). **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، طبعة أولى 1326هـ بمطبعة السعادة بمصر. **مختصر المنتهى الأصولي** طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر 1326هـ.

ابن حزم: الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري (384 ـ 456)هـ. **الأحكام في أصول الأحكام**، أشرف على طبعه الأستاذ أحمد شاكر طبع بمطبعة العاصمة بالقاهرة. **ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل** تحقيق الأستاذ «سعيد الأفغاني» طبع بمطبعة جامع دمشق 1379هـ ـ 1960م.

الخضري: الأستاذ الشيخ محمد الخضري كان مفتّشاً بوزارة المعارف، ومدرساً للتاريخ الإسلامي بالجامعة المصرية. **أصول الفقه** ـ طبعة خامسة، 1385هـ 1965م طبع بمطبعة السعادة بمصر.

الخفيف: الأستاذ الشيخ علي الخفيف، رئيس قسم الشريعة بجامعة القاهرة سابقاً، وعضو مجمع البحوث بالأزهر ـ معاصر ـ . **رعاية المصلحة في الشريعة الإسلامية** مقال نشر في مجلة «الوعي الإسلامي» العدد (47) غرة ذي القعدة 1388هـ تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت في غرّة كلّ شهر عربي.

خلاف: الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف، كان أستاذاً للشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس المتوفى 1955م. **علم أصول الفقه**، طبعة ثانية، 1388هـ ـ 1968م، الدار الكويتية.

أبو زهرة: الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. أستاذ الشريعة بكلية حقوق القاهرة بمصر ـ سابقاً ـ معاصر. **أصول الفقه،** طبع بمطبعة مخيمر بالقاهرة 1377هـ. **محاضرات في أصول الفقه الجعفري.** معهد الدراسات العربية العالية 1956م.

ابن السبكي: الشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. **جمع الجوامع مع شرحه** للجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفي 478هـ وحاشية العلامة البناني، وتقرير شيخ الإسلام «عبد الرحمن الشربيني».

السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل المتوفى 490هـ. **أصول السرخسي** ـ جزءان ـ حقق أصوله «أبو الوفاء الأفغاني» رئيس اللجنة العليا لإحياء المعارف النعمانية، طبع بمطابع دار الكاتب العربي 1372هـ.

الشاطبي: الشيخ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي ـ الشهير بالشاطبي، المتوفى 795هـ. **الموافقات في أصول الأحكام،** علّق عليه الشيخ «محمد الخضر حسين» شيخ الأزهر ـ سابقاً ـ طبع بالمطبعة السلفية بمصر 1341هـ.

الشافعي: الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي (150 ـ 204) هـ. **الرسالة في أصول الفقه** تحقيق وشرح الأستاذ «أحمد محمد شاكر» طبعة أولى 1358هـ 1940م طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

شلبي: الأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ـ معاصر ـ أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الإسكندرية. **تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد،** مطابع الأزهر 1947م.

الشوكاني: الشيخ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني ـ من مجتهدي الزيدية ـ (1173 ـ 1250هـ). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** ـ طبعة أولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1356هـ 1937م.

صدر الشيعة: عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي المتوفى 847هـ.

التوضيح في حلّ غوامض التنقيح ـ المطبوع بهامش التلويح.

الصعدي: الحسن بن يحيى بن سيلان السفياني الصعدي المتوفي 1110هـ. **حاشية على شرح غاية السؤل**. طبعت بأعلى هامشه.

الصنعاني: محمد بن اسماعيل بن صلاح بن محمد الكحلاني ثم الصنعاني (1059 ـ 1182هـ). **حاشية على شرح غاية السؤل**، طبع ما وجد منها بهامش شرح غاية السؤل مفصولاً بينها وبين حاشية الصعدي بجدول.

ابن العيني: الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني. **شرح المنار** طبع بهامش شرح المنار لابن ملك.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي المتوفي 505هـ. **المستصفى** طبعة أولى 1356هـ 1937م بمطبعة مصطفى محمد.

الفتوحي: تفي الدين أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أبي العباس الفتوحي الفقيه الأصولي الحنبلي المتوفى 979هـ **شرح الكوكب المنير المسمى المختصر المبتكر** شرح المختصر تحقيق محمد حامد الفقي طبعة أولى 1372هـ 1953م.

ابن قدامة: الشيخ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (541 ـ 620هـ). **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، طبع بالمطبعة السلفية القاهرة 1385هـ.

ابن اللحام: الشيخ أبو الحسن علاء الدين «ابن اللحام» علي بن عباس البعلي الحنبلي (752 ـ 803هـ). **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية** تحقيق وتصحيح الشيخ «محمد حامد الفقي». طبع بمطبعة السنّة المحمدية بالقاهرة 1375هـ سنة 1956م.

مدكور: الأستاذ الشيخ محمد مدكور ـ معاصر ـ أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة، سابقاً. **مباحث الحكم عند الأصوليين**، طبعة ثانية 1384هـ 1964م بالمطبعة العالمية بالقاهرة. **الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين**، طبع بالمطبعة العالمية بالقاهرة 1963م.

مصطفى زيد: الدكتور. . . أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم/ جامعة القاهرة ـ معاصر ـ المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي طبعة ثانية 1384هـ 1964م دار الفكر العربي.

ابن ملك: الشيخ عبد اللطيف الشهير بابن ملك ـ **شرح منار الأنوار في أصول الفقه** ـ طبع في تركيا 1314هـ.

5 ـ الفلسفة وعلم النفس

الأهواني: الدّكتور أحمد فؤاد الأهواني، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة القاهرة. **فجر الفلسفة اليونانية قبل «سقراط»** طبعة أولى مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

راين: الدّكتور ج.ب. راين من أكبر علماء النفس في العالم، أستاذ علم النفس ومدير معامل أبحاث «الباراسيكولوجي» أي علم ما وراء النفس في جامعة «ديوك» بالولايات المتحدة الأمريكية. **العقل وسطوته**، ترجمه وقدّم له الدّكتور «محمد الحلوجي» طبع بمطبعة السعادة بمصر.

ابن سيناء: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا (373 ـ 427هـ). **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، طبعة ثانية 1357هـ 1938م بمطبعة السعادة بمصر. **الإشارات والتنبيهات** ثلاثة أجزاء ـ طبع بمطبعة الحيدرية بطهران 1377هـ مع شرحه للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.

طوقان: الأستاذ قدري حافظ طوقان ـ عضو المجمع العلمي العربي بدمشق وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ورئيس الجمعية الأردنية للعلوم. **مقام العقل عند العرب**، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع بمصر.

كراوس: الأستاذ الدّكتور ب. كراوس، مستشرق ألماني، انتُدب للتدريس في كلية الآداب ومدرسة دار العلوم بمصر قبيل الحرب العالمية الثانية. **رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي**، طبع بمطبعة بول باريه بمصر.

كرم: الأستاذ يوسف كرم (1886 ـ 1959م) كان مدرساً للفلسفة بالجامعة المصرية. **العقل والوجود**، مطابع دار المعارف بمصر 1964م.

هويدي: الدّكتور يحيى هويدي أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة. **محاضرات في الفلسفة الإسلامية** طبعة أولى 1966م ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية. **مقدمة في الفلسفة العامة**، طبعة رابعة 1966م مكتبة النهضة.

6 ـ المنطق:

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، المتوفى 505هـ. **معيار العلم في فن المنطق**، أشرف على طبعه وتحقيقه الأستاذ حسين شرارة، طبع في بيروت دار الأندلس. **القسطاس المستقيم**، قدّم له وذيّله، وأعاد تحقيقه الأب «فكتور سلحت» اليسوعي، طبعة أولى 1959م بالمطبعة الكاثوليكية بيروت. **محك النظر في المنطق**، ضبطه وصححه الأستاذ «محمد بدر الدين النعساني» دار النهضة الحديث بيروت.

النشار: الدّكتور علي سامي النشار، مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية. **المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر**، طبعة أولى 1375هـ 1955م بمطبعة دار نشر الثقافة الإسكندرية.

هويدي: الدّكتور يحيى هويدي أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة. **ما هو علم المنطق**. دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، طبعة أولى 1966م ملتزم الطبع والنشر ومكتبة النهضة المصرية.

7 ـ التاريخ:

أحمد أمين: الأستاذ... الأديب الكبير والعالم المعروف **فجر الإسلام**، طبعة عاشرة 1965م مطبعة لجنة التأليف والنشر بالقاهرة.

الخضري: الأستاذ الشيخ محمد الخضري، **تأريخ التشريع الإسلامي**، طبعة رابعة 1385هـ 10965م بمطبعة الاستقامة بالقاهرة.

أبو زهرة: الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. أستاذ الشريعة بكلية حقوق

القاهرة ـ سابقاً ـ معاصر. **تاريخ المذاهب الإسلامية** ـ جزءان ـ الأول: في السياسة والعقائد والثاني في المذاهب الفقهية طبع بدار الثقافة العربية.

8 ـ الرجال: تراجم ودراسات

الجندي: الأستاذ عبد الحليم الجندي ـ معاصر ـ **الإمام الشافعي ناصر السّنة وواضع الأصول**، طبع بمطابع دار الكاتب العربي بالقاهرة 1967م.

أبو زهرة: الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة. **الإمام الصادق ـ حياته وعصره، وآراؤه الفقهية** دار الثقافة العربية للطباعة. **الإمام الشافعي**، طبعة ثانية، 1367هـ 1948م، دار الحمامي للطباعة. **الإمام أبو حنيفة**، طبعة ثانية 1366هـ 1947م ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي.

9 ـ المعاجم وكتب اللغة:

الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي (740 ـ 816)هـ. **التعريفات** ـ معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها عند الفقهاء والمتكلمين والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1357هـ.

الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المتوفى 666هـ ـ **مختار الصحاح** ـ الطبعة الأولى 1967م دار الكتاب العربي بيروت.

الفيروز أبادي: الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم بن عمر الفيروز أبادي الشيرازي، المتوفى 816هـ. **القاموس المحيط**، طبعة ثانية 1371هـ 1953م بمطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

لويس: الأستاذ لويس معلوف اليسوعي ـ **المنجد** ـ طبعة تاسعة 1966م، بيروت.

ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم «ابن منظور»، المتوفى 711هـ. **لسان العرب** طبع في بيروت 1375هـ 1956م.

محمد فريد وجدي: **دائرة معارف القرن الرابع عشرهـ/ العشرين م**، طبعت بمطبعة دار معارف القرن العشرين 1356هـ 1937م طبعة ثالثة.